Közelebb hozni a teológiát

Nemzetközi doktoranduszkonferencia tanulmánykötete

Szerkesztő:

Csiszár Klára Antónia

Presa Universitară Clujeană

Közelebb hozni a teológiát

Nemzetközi doktoranduszkonferencia tanulmánykötete

Szerkesztő: Csiszár Klára Antónia

Közelebb hozni a teológiát

Nemzetközi doktoranduszkonferencia tanulmánykötete

Szerkesztő: Csiszár Klára Antónia

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2024

Szakvélemény:

dr. habil. Holló László egyetemi tanár

dr. habil. Vik János egyetemi docens

Borítóterv:

Szász István Szilárd

ISBN 978-606-37-2220-2

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Tartalomjegyzék

Előszó

Kedves Olvasó,

örömmel ajánljuk Önnek ezt a könyvet, mely a 2021-es Kolozsvári Nemzetközi Doktorandusz-Konferencia résztvevőinek tanulmányait gyűjti össze a teológia különböző szakterületeiről. A konferenciát a Babes-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának *Vallás, Kultúra, Társadalom* nevű doktori iskolája szervezte, és résztvevői négy országból érkeztek. A kötetben található utolsó három tanulmány a doktori iskola további három doktoranduszának munkáját tükrözi.

Az itt olvasható tanulmányok a szerzők kutatási eredményeit és gondolatait mutatják be az egyháztörténelem, katekétika, pasztorális teológia, egyházjog és liturgika területén. A doktoranduszok által írt cikkek széles skálán mozognak, érintve többek között a vallási hagyományokat, a társadalmi kihívásokat és az egyházi gyakorlat különféle területeit is.

Reméljük, hogy ez a könyv inspiráló olvasmány lesz mindazok számára, akik érdeklődnek a teológia iránt, és segítséget nyújt a tájékozódásban és a további kutatások tervezésében. Köszönjük, hogy velünk tartottak ezen az izgalmas utazáson a teológia világában.

Bízunk benne, hogy a könyv elnyeri tetszését, és sok hasznos információval szolgál az Ön számára.

Szerkesztőként köszönetet mondok Geng Noémi, Bertalan Tímea és Pál-Jakab Orsolya doktoranduszoknak a szerkesztésben végzett munkáért. Köszönet továbbá Vik János és Holló László kollegáknak a szakmai lektorálásért.

Csiszár Klára Antónia

NAGY-CZUMBIL ZSUZSANNA EVELYN

A katolikus iskolák missziója és sajátos identitása egyházi dokumentumok megvilágításában

Babeș-Bolyai Tudományegyetem, Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola

A tanulmány témája megismerteti a Katolikus Egyház álláspontját a felekezeti iskolák missziójáról, valamint az egyházi dokumentumokból kiemeli az intézmények sajátos identitásjegyeit. Forrásként a következő dokumentumokat használtam fel, kutatásom során:

– A II. Vatikáni Zsinatnak a *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója, *Lumen gentium* kezdetű dogmatikus konstitúciója és a *Gravissimum educationis* kezdetű deklarációja a keresztény nevelésről;
– Katolikus Nevelés Kongregációjának *A katolikus iskol*a című dokumentuma;
– *Jézus módjára tanítani*: *Lelkipásztori üzenet a katolikus oktatásról.* Katolikus Püspökök Országos Konferenciája, Amerikai Egyesült Államok;[1]
– *A katolikus iskola a harmadik évezred küszöbén* című dokumentum, amelyet a Katolikus Nevelés Kongregációja adott közre a szemináriumok és az oktatási intézmények számára, 1997. december 28;
– Szintén a Katolikus Nevelés Kongregációja által közreadott, *Körlevél a Püspöki Konferenciák elnökeinek az iskolai vallásoktatásról*;
– XVI. Benedek pápa *Beszélgetések a katolikus hitoktatókkal* címmel megjelent könyve;
– Katolikus Nevelés Kongregációja által kiadott, *A ma és holnap oktatása: megújuló szenvedély* című dokumentuma.

Évszázadokon keresztül a kereszténység fontos helyett töltött be a társadalomban, akár a művészetekben, a nyelvek területén, a törvényekben, az erkölcsben, a politikában, a családi életben, a gondolkodásban. Ennek

---

[1] https://curate.nd.edu/downloads/xd07gq70w5z (2021.10.01).

függvényében elmondható, hogy Európa történelmének elengedhetetlen része a vallás, és nem lehet megérteni anélkül, hogy ne vennénk figyelembe ezt a fontos tényezőt.

A katolikus iskolák missziója

Az Egyház úgy valósítja meg a küldetését, hogy ehhez az eszközeit a mai változó világ körülményeihez és az ember szükségleteihez alkalmazza.[2]

Az Egyház, miközben folyamatosan találkozik a különböző népek kultúrájával és az emberiség folyamatos felfedezésének vágyával, a hit hirdetése során kinyilatkoztatja „minden kor emberének azt a minden emberit meghaladó célt, amely egyedül képes arra, hogy az életnek teljes értelmét megadja."[3]

Az Egyház ennek a feladatnak a folyamán megalapítja a saját iskoláit, mert potenciált lát az oktatási intézményekben arra, hogy az embert, mint egyént megformálja. Az iskola olyan intézmény, ahol a diákok egy sajátos képet alkothatnak a világról, a benne élő emberekről, a történelemről, és ezt a tudást örökségképp a további generációnak adhatják át.

Az egyházi dokumentumokból pontosan értelmezhető, hogy a katolikus iskolák egy bizonyos küldetéssel alakultak meg és tarthatóak fent a mai napig, ez pedig nem más, mint az isteni küldetés.

A II. Vatikáni Zsinat szerint a katolikus iskola küldetése az, hogy az ott tanuló diákokat üdvösségre vezessék azáltal, hogy segítik Krisztushoz hasonló személyekké válni őket, hogy jelenlétükkel és cselekedeteikkel építsék az Egyházat, hirdessék az evangéliumot a világban, és járuljanak hozzá a közjó eléréséhez.

A katolikus oktatás a Jézus által alapított egyházra bízott küldetés egyik produktuma. Az Egyház az oktatáson keresztül készíti fel tagjait az örömhír hirdetésére és megvalósítására. A keresztény elgondolás alapján a

---

[2] II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes – Lelkipásztori konstitúció az Egyházról a mai világban* (a továbbiakban: GS) 4, A dokumentum teljes szövege elérhető magyarul: Diós István (szerk.): A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, Budapest 2000.

[3] „VI. Pál allokúciója Gabriel-Maria Garrone bíboros úr őeminenciájához, 1972. november 27-én." Idézi: Katolikus Nevelés Kongregációja: *A katolikus iskola*, in: http://www.ppek.hu/konyvek/Katolikus_Neveles_Kongregacioja_A_katolikus_iskola_1.pdf (2021.10.01.), 6.

hívek, Isten segítségével formálják át magukat és a társadalmat, ezek a törekvések pedig a személyes lelki átalakulás és a társadalmi reform kettős célját kell felöleljék a keresztény értékek tükrében.[4]

A katolikus iskoláknak az az egyedi feladatuk, hogy magas szintű, minőségi oktatást nyújtsanak a katolikus közösség diákjainak, s hogy ezt a minőségi oktatást a katolikus világnézet szellemében mutassák be.

Minden felekezeti iskola rendelkezik egy küldetésnyilatkozattal, amiben megfogalmazódnak a céljaik, az elveik és nézeteik az oktatással és neveléssel kapcsolatosan. Ahhoz, hogy egy katolikus iskola teljesítse ezt a célként kitűzött küldetést, sok mindent kell szem előtt tartson, de a legfontosabb tényező az maga Krisztus, különösen az ő életére és tanításaira való összpontosítás.

XVI. Benedek pápa világosan megfogalmazta, hogy milyen célokat kell kitűznie egy katolikus oktatási intézménynek ahhoz, hogy ezeket az elsődleges célokat teljesíteni tudja:

„A katolikus oktatási intézményeknek három célt kell kitűzniük ahhoz, hogy teljesíteni tudják elsődleges küldetésüket, amely lehetővé teszi a tanulók számára, hogy találkozzanak az élő Istennel, aki Jézus Krisztusban kinyilatkoztatja a megváltó szeretetet és igazságot."[5]

Az első cél az, hogy az intézmények olyan környezetet tudjanak biztosítani, amelyben a diákok építeni és elmélyíteni tudják az Istennel való kapcsolatukat. A második célkitűzés az igazság keresésére irányuló tudományos kultúra ápolása. A harmadik célkitűzés pedig az, hogy a mai generációból ki kell hozni és aktívan előmozdítani a növekedés lehetőségét.

A vallásos nevelés az oktatásban nemcsak az erényekre tanít, hanem az erkölcsi cselekvést is előmozdítja. Így elengedhetetlen szerepet tölt be a társadalomban, lehetővé téve azt, hogy az emberek mentalitásán változtasson. Elfogadóbakká tegye az embereket, a különböző szükségletekkel rendelkező személyek iránt. Megtanítja az egyéneket, hogy miért szükséges

---

[4] United States Conference of Catholic Bishops: *To Teach as Jesus Did*, Washington 1972, in: https://curate.nd.edu/downloads/xd07gq70w5z (2021.10.01.), 7.

[5] Pope Benedict XVI, Address to Catholic Educators, Catholic University of America in Washington, D.C. April 17, 2008. (Az angolból vett idézetek a szerző saját fordításában készültek).

a törvények önkéntes betartása és mások tisztelete. Megtanítja az embereknek, hogyan kell átadni az értékeket, megőrizni az emberi kapcsolatokat, és hogy az anyagi javak nem nyújthatnak szeretetet és békét az életben.

A katolikus iskolák megbízásaként emelhető ki az emberi személy egyéni formálása. A fiataloknak biztosítani kell a harmonikus testi, erkölcsi, értelmi és lelki adottságaik kibontakoztatásának lehetőségét, fejleszteni kell őket felelősségtudatuk növekedésében, a szabadság helyes használatának elsajátításában, és a társadalmi életben való aktív részvételben.[6]

A felekezeti oktatás lehetőséget biztosít Egyházunk üzenetének a kinyilatkoztatására és ezáltal az evangelizáció egyik eszközévé válik.[7]

A katolikus iskolák egy információs csatornát is képezhetnek a fiatal generáció és az Egyház között, ily módon lehetőség nyílik egy tágabb rálátásmód kialakulására, ami Egyházunk és a laikusok kapcsolatát illeti. A hit, és a kultúra átadásával a tanulók Krisztus példájává válnak mások számára, és e tevékenykedésük által, evangelizálnak az iskolai közösségen belül és kívül egyaránt.

A katolikus iskolák sajátos identitása

Amikor egy diák átlépi egy katolikus iskola küszöbét, olyan benyomást kell kelteni benne az intézménynek, mintha egy új, a hit fényében beragyogott közegbe kerülne, aminek megvannak a maga egyedi tulajdonságai.[8]

---

[6] Congregation for Catholic Education: *Circular letter to the presidents of bishops' conferences on religious education in schools,* in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20090505_circ-insegn-relig_en.html (2021.10.01.), 1.

[7] Congregation for Catholic Education: *The Catholic School*, Vatican 1977, in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19770319_catholic-school_en.html (2021.10.01.), 5-7; Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Gravissimum Educationis – Nyilatkozat a keresztény nevelésről,* (a továbbiakban: GE), 2, A dokumentum teljes szövege elérhető magyarul: Diós István (szerk.): A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, Budapest 2000.

[8] Congregation for Catholic Education: *The Religious Dimension of Education in a Catholic School,* Vatican 1988, in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880407_catholic-school_en.html, (2021.10.01.), 25.

Az egyik ilyen egyedi tulajdonság, ami jellemzi a katolikus iskolákat, az a közösségi életének az erejében rejlik. Egyházunk azt tanítja, hogy egy személy nevelésének a sikere abban rejlik, ha a gyermek nevelésében a közösség valamennyi tagja együttműködik.

A nevelés hitelesen csak kapcsolati és közösségi kontextusban valósítható meg. Nem véletlen, hogy az első és eredeti oktatási környezet a család közössége. Az iskolák pedig azok a közösségek, amelyek szerves és tudatos oktatási térként foglalják el a helyüket a család mellett, és fenntartják oktatási elkötelezettségüket.[9]

A katolikus iskola olyan keresztény közösség, mely segíti a szülőket az oktatás mellett a gyermeknevelésben. Ebben a szellemben a diákok, a szülők, a tanárok az Egyházzal egy egységet alkotva tesznek tanúbizonyságot Jézus Krisztus szeretetteljes közösségéről.[10]

A nevelőközösség hitelesen akkor képes közösségi szellemre *nevelni,* amennyiben a felebaráti kapcsolat és szeretet fontosságát hitelesen adja át. Nemcsak a kereszténységből fakadó értékeket adja át a tanulóknak, hanem bevonja őket a közösség életébe, ahol különböző személyiségű emberek közötti hiteles személyes kapcsolatot alakíthatnak ki. Ily módon egy olyan nevelési elvet képviselnek, amely formáló tevékenységét a közösség kultúrájának elérését szolgáló szolgáltatásként irányítja.[11] Az iskolának egy olyan közösséget kell létrehoznia, amelyben a tagjai közötti kapcsolat személyes és őszinte.

Ahhoz, hogy egy katolikus iskolában pozitív és támogató légkör alakuljon ki, néhány feltételnek eleget kell tennie:

- minden oktató egyet kell értsen az oktatási célokkal, és együtt kell működjenek azok elérésében;
- a személyek közötti interperszonális kapcsolatok a szereteten és a keresztény szabadságon kell alapuljanak;
- minden személy a hétköznapi életében tanúja és közvetítője legyen az evangéliumi értékeknek;

---

[9] Congregation for Catholic Education: *Educating Together in Catholic Schools – A Shared Mission Between Consecrated Persons and the Lay Faithful*, Vatican 2007, in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20070908_educare-insieme_en.html (2021.10.01.), 12.

[10] Congregation for Catholic Education: *Educating Together… i. m.* 5, 10; Congregation for Catholic Education: *The Religious… i. m.* 44.

[11] Congregation for Catholic Education: *The Catholic School… i. m.* 32.

– minden tanulónak megadják a lehetőséget, hogy a lehető legmagasabb szintű képzést megszerezhesse, mind emberi, mind keresztényi szinten.

Az oktatási intézmény jó kapcsolatot kell ápoljon a családokkal, a helyi egyházzal, és maga a civil társadalom aktív tagja kell legyen.[12] Az iskola közösségén kívül a diákok meg kell tapasztalják az Egyház közösségéhez való tartozás élményét is.

A katolikus iskola nevelési céljai közé tartozik az is, hogy a diákjai a helyi Egyház életének szerves részeként legyenek jelen. Ezeknek a céloknak az elérése érdekében odafigyelnek az egyházi Tanítóhivatal tanítására. A fiatalokat segítik abban, hogy hogyan kell a plébániai és egyházmegyei közösségek aktív tagjaivá válni, csatlakozni egyházi egyesületekhez és egyházi ifjúsági csoportokhoz, ahol együttműködhetnek helyi egyházi projektekben.[13]

A katolikus iskola, mivel az Egyház által támogatott oktatási programmal rendelkezik, arra hivatott, hogy egyedi, kortárs és a keresztény szolgálatra orientált legyen. Az intézmény egyedi a többi iskolával szemben, mert kitűnik a keresztény oktatás hármas fő célja iránti elkötelezettségében, valamint teljes felépítésével és működésével, elősegíti a vallás integrációját a tanulás és élet többi területén. Az iskola kortárs jellege abban nyilvánul meg, hogy lehetővé teszi a tanulóknak, hogy keresztény belátással foglalkozzanak a jelen kor elvárásainak megfelelően az egyének és a társadalom számos problémájával. Az iskola keresztény szolgálatra orientált, mert segít a tanulóknak elsajátítani a mások hatékony szolgálatához szükséges készségeket, erényeket.[14]

Az iskola katolikus jellege pedig abban nyilvánul meg, hogy a közösség minden tagjának az életében tükröződik a keresztény világlátás, és e szerint is élik mindennapjaikat. Egy ilyen oktatási intézményben nevelési eszményként megjelennek az evangéliumi elvek, amelyek belső hajtóerővé és ezáltal végső céllá alakulnak.

Ezzel a keresztény elgondolással, a katolikus neveléssel párosul a kritikus gondolkodás megformálása, a testi, lelki, erkölcsi és szellemi

[12] Congregation for Catholic Education: *The Religious… i. m.* 103.
[13] Congregation for Catholic Education, *The Religious… i. m.* 44.
[14] United States Conference of Catholic Bishops: *To Teach… i. m.* 106.

intellektualitás fejlesztése, a szabadság és a felelősségvállalás helyes gyakorlása, illetve a katolikus nevelés felkészíti a fiatalokat arra, hogy Isten hívására helyesen válaszoljanak, eleget tegyenek ennek a hívásnak, és eljussanak az örök életre.

Ebben az iskolai közösségben a tanárok és diákok tanúságtételt tesznek szóban és cselekedetben egyaránt azáltal, hogy rávezetik egymást a katolikus hit megélésére a mindennapokban.[15] Egy ilyen közösségben, ahol emberileg és lelkileg gazdag környezet uralkodik, Jézus Krisztus jelenléte, biztosítja a baráti és a harmonikus kapcsolatok mélységét. Az iskolai légkör visszatükrözi a „meleg, és meghitt hangulatát a családi életnek."[16]

Az egyház tagjaként a tanulók az iskolákban megtapasztalják, hogy milyen az imádságos élet, hogyan kell személyes felelősséget vállalni, és hogyan éljenek szabadságban, de mégis megélve és tükrözve az evangéliumi értékeket. Ez lelki és szellemi növekedésre készteti az egyént elkötelezettségében, hogy szolgálatot teljesítsen Istennek, az Egyháznak és a társadalomnak.[17]

A katolikus iskolákban minden vezetőnek és tanárnak megfelelő képességekkel, felkészültséggel és vallási tudással kell rendelkeznie, emellett az elme és szív különleges tulajdonságaival, ami nem más, mint a szerető kedvesség, az együttérzés és a kiegyensúlyozottság, valamint az

---

[15] Congregation for Catholic Education: *Educating Together…* i. m. 5; Congregation for Catholic Education: *Educating to Intercultural Dialogue in the Catholic School – Living in Harmony for a Civilization of Love*, Vatican 2013, 86; Congregation for Catholic Education: *Lay Catholics in Schools: Witnesses to Faith*, Vatican 1982, in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19821015_lay-catholics_en.html (2021.10.01.), 18; United States Conference of Catholic Bishops: *Renewing Our Commitment to Catholic Elementary and Secondary Schools in the Third Millennium*, Washington 2005, in: https://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/how-we-teach/catholic-education/upload/renewing-our-commitment-2005.pdf (2021.10.01.).

[16] Congregation for Catholic Education: *The Religious… i. m.* 25-26, 28-29, 40; Congregation for Catholic Education: *Educating Together… i. m.* 48.

[17] ERDŐ Péter: *Az Egyházi Törvénykönyv, A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*, Budapest 2015, (Továbbiakban CIC (1983) 795 k.; United States Conference of Catholic Bishops: *To Teach… i. m.* 107; Congregation for Catholic Education: *The Religious… i. m.* 39; Congregation for Catholic Education: *Today and Tomorrow: A Renewing Passion*,Vatican 2014, in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20140407_educare-oggi-e-domani_en.html (2021.10.01.).

evangélium hiteles tanúságtételének, példaértékű átadásának képessége. Az intézményvezetők és a pedagógusok közösségének hitüket gyakorló katolikusoknak kell lenniük, akik képesek elvetni a katolikus identitás elveit az oktatás folyamata során, és el tudják fogadni, át tudják adni a katolikus Egyház tanítását, az evangélium hirdetését, az erkölcsi normákat és mindemellett hozzájárulnak a katolikus iskola identitásának és apostoli céljainak megvalósításához.[18]

XVI. Benedek pápa, a pedagógus fő feladatának tekinti azt, hogy a fiatalokat az igazsághoz kell vezetniük, melyet a szeretet cselekedete által érdemes megtenni. A pedagógusok minél hitelesebben tesznek tanúságot Krisztus modelljéről, a tanulók annál inkább elhiszik, és azonosulni fognak az eléjük tárt eszménnyel.[19]

Ahhoz, hogy a katolikus iskolákban hatékonyan tudják hirdetni Jézus Krisztus tanítását, alapvető szükség van arra, hogy az elméleti tudás átadásakor és az evangélium tanításakor a szavak és tettek koherensek legyenek egymással. VI. Pál pápa kijelentette, hogy a modern ember szívesebben hallgat a tanúkra, mint a tanítókra, és ha hallgat is a tanítókra, az azért van, mert ők tanúk.[20]

A fiatalok generációja erre különösen érzékeny, mivel az életben a konkrét tapasztalataik, így a tanáraik által mutatott és megélt példák formálják őket, mint kiemelkedő pedagógiai példaképek. Ezért kijelenthető, hogy a katolikus oktatás bármely formája abban az esetben kudarcot vallhat, ha a tanulók azzal szembesülnek, hogy a pedagógusok által bemutatott életpélda vagy akár kimondott szó nem felel meg és nem egyezik az általuk megélt élettel.

Az iskolai közösségben az imaélet, a liturgia, a szentségi hagyományok teremtik meg azt a közös pontot az iskola lelkiségében, ahol a diákok megtapasztalják Krisztus misztériumának jelenlétét.[21]

---

[18] Vö. GE 5-8; CIC (1983) 803 k 2§; United States Conference of Catholic Bishops: *To Teach… i. m.* 104.

[19] Congregation for Catholic Education: *Lay Catholics… i. m.* 32.

[20] Vö. VI. Pál pápa: *Evangelii Nuntiandi kezdetű apostoli buzdítása*, (A továbbiakban EN), in: https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=121 (2021.10.01.), 41.

[21] Congregation for Catholic Education: *The Religious… i. m.* 79, 83.

„Az egyén intellektuális fejlődése és a keresztény szellemben történő növekedése kéz a kézben halad előre”[22], így egységet alkotva hitben, kultúrában és az életben. Ezek egy részt képeznek az iskola programjában, így a tanulóknak személyes közelséget biztosítva Krisztushoz, erényekkel, értékekkel és természetfeletti ajándékokkal gazdagítva őket.[23]

Az intellektuális fejlődés és a lelki növekedés között nincs szakadás, mivel az evangéliumi értékek által átfogott oktatás és nevelés, melyet „minden tudásnak a hit fényével való megvilágítása” jellemez, lehetőséget nyújt, hogy a fejlődés élő, tudatos tevékenységgé váljon.[24] E hit fényében a katolikus nevelés kritikusan és szisztematikusan adja át a világi és vallási kulturális örökséget, különösen arra törekedve, hogy a tanulók integrált formálásban részesülhessenek.[25]

A pedagógusok, és a diákok egyaránt abban a feladatban vesznek részt, hogy legyenek részesei a kulturális életnek, és törekedjenek arra, hogy integrálni tudják a kultúrát a hitben, és a hitet pedig az életben. Ez által a katolikus oktatás keresztény nézőpontot közvetít a világról, az életről, a kultúráról és a történelemről, vagyis az egész emberi kultúrát az üdvösség útjához társítja.[26]

A katolikus szellemben történő oktatási folyamat során a diákokban fejlődnek a lelki, szellemi, művészi képességeik, felkészülnek a szakmai életre, megtanulják a társadalmi és egyházi kötelezettségeik vállalásának fontosságát, és felkészülnek arra, hogy a kultúra megőrzéséért és a társadalmi közjóért tegyenek.[27]

---

[22] Congregation for Catholic Education: *The Religious… i. m.* 51, 63; Congregation for Catholic Education: *Educating to Intercultural… i. m.* 64-67; Congregation for Catholic Education: *The Catholic School… i. m.* 37; Congregation for Catholic Education: *Lay Catholics… i. m.* 56.

[23] Congregation for Catholic Education: *The Religious… i. m.* 51, 63; Educating in Intercultural Dialogue 64-67; The Catholic School (1977) 37; Lay Catholics in Schools 56.

[24] Vö.: The Religious Dimension of Education 1; Congregation for Catholic Education: *Educating to Intercultural… i. m.* 56; Congregation for Catholic Education: *The Catholic School… i. m.* 14; United States Conference of Catholic Bishops: *To Teach… i. m.* 102.

[25] Congregation for Catholic Education: *Lay Catholics… i. m.* 12; Congregation for Catholic Education: *The Catholic School… i. m.* 26, 36.

[26] Congregation for Catholic Education: *The Catholic School… i. m.* 14; Congregation for Catholic Education: *The Religious… i. m.* 53, 100; GE 8.

[27] Vö.: Pope Saint John Paul II (1998); Renewing Our Commitment, excerpt; *Educating T*II-1. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20140407_educare-oggi-e-domani_en.html (2021.10.01.).

Önmaga erejéből egy katolikus iskola nem képes betölteni oktatói szerepét. Folyamatosan fenntartania és táplálnia kell azt az Atya jelenlétével, Krisztus üdvözítő igéjével, ahogyan az a Szentírásban, a Szenthagyományban, különösen a liturgikus és szentségi hagyományban jelen van.[28]

Az Istennel való „találkozások" nem csak vallásórák, tanórák keretein belül valósulhatnak meg, hanem az iskolai mindennapok történéseiben, amikor a diákok akár saját maguk cselekedeteikben, egy adott szituációban felismerik a megbocsájtás, a szeretet és az igazság erejét.

Jézus Krisztus a katolikus nevelés alapja, mivel a diákoknak egyedi példájával igazi tanítómesterként és tökéletes emberként nyújt életpéldát.[29] A katolikus iskolák sem tökéletesek, és az ott történő vallásos nevelés sem ad teljes biztosítékot arra, hogy minden ott tanuló diák szemlélete és életpályája hitben megtörhetetlen lesz, de mindennek ellenére arra törekszik, hogy az életre szóló isteni bölcsességet átadja.[30]

Az oktatási folyamaton belül ki kell emelni a tanulók által végzett szellemi munka fontosságát is. Keresztény életünk során szeretjük Istent és teljesítjük akaratát, de emellett a szellemi munka is szorosan hozzátartozik mindennapjainkhoz. A keresztény hit fénye arra készteti az embert, hogy a világegyetemet és a benne élőket Isten teremtményeként ismerjék meg, és fogadják el. Az igazság iránti szeretet, ami miden ember szívében jelen van, nem elégszik meg a tudás vagy az ítélkezés felületességével. A hit a lelkekben felébreszt egy kritikai szemléletet, amely inkább megvizsgálja a kijelentéseket, mintsem vakon fogadja el azokat. Ezért arra készteti az elmét, hogy gondos renddel és precíz módszerekkel tanuljon, és felelősségtudattal dolgozzon. Megadja a szükséges erőt az áldozatvállaláshoz, és biztosítja a szellemi munka által megkívánt kitartást.[31]

A vallási nézetek, értékek bevezetése az oktatásba, és ezeknek a mindennapi életbe való integrálása különbözteti meg a katolikus iskolát a többi iskolától. Ez a mai korban döntő jelentőségű kérdés, tekintettel a trendekre és az arra irányuló nyomásra, hogy az életet és a tanulást részekre

[28] Congregation for Catholic Education: *The Catholic School… i. m.* 54.
[29] Congregation for Catholic Education: *The Religious… i. m.* 25.
[30] Vö. Congregation for Catholic Education: *The Religious… i. m.* 47.
[31] Congregation for Catholic Education: *The Religious… i. m.* 49.

szabják, és elszigeteljék a létezés vallási dimenzióját az emberi élet más területeitől.[32]

A katolikus iskolák reménye az, hogy a diákok megtalálják helyüket az életben, megtanulják, hogyan tegyenek önzetlenül szolgálatot másoknak és hogyan legyenek jobbak, felkészültebbek az életre.

A katolikus iskolák hisznek abban, hogy a tudás és az intelligencia a keresztény hitből fakad, hogy Jézus Krisztusban van elrejtve a bölcsesség és tudás minden kincse[33], és ezért minden tudás a keresztény örökség része.[34] Hisznek abban, hogy az hitben való újjászületés minden emberi képességet megnyit és tudásszomjat teremt, és hogy Urunk és Megváltónk, Jézus Krisztus „nagy megbízatásának” [35] teljesítése érdekében az Egyháznak támogatnia és fenntartania kell a lelki, mentális, érzelmi, szociális és testi fejlődés minden szintjét az istenfélő jellem érdekében.[36]

A katolikus iskola olyan nevelői közösségnek mutatkozik, amelyben az egyházi és missziós közösség egyre érettebbé, mélyebbé és kiterjedtebbé válik. Olyan közösségi életet lehet megtapasztalni benne, amely hatékony tanújává válhat Krisztus élő jelenlétének a nevében egybegyűlt nevelői közösségben[37], és amely épp ezért nyitott a valóság egyre mélyebb megértésére, valamint a világ megújítása érdekében nagyobb meggyőződéssel végzett munkára. Ugyanis „ha a Krisztussal való közösség jegyében gondolkodunk és élünk, akkor megnyílik a szemük[38] és megértjük, hogy „egyedül Istentől jön az igazi forradalom, a világ gyökeres átalakulása”[39].

---

32 United States Conference of Catholic Bishops: *To Teach… i. m.* 105.

33 Vö. Mt 28, 20.

34 Vö. 5Móz 4, 1.

35 Vö. Mt 28, 20.

36 Vö. II. János Pál: *Sollicitudo rei socialis* enciklika (1987. december 30.), 38. pont, *AAS* 80 (1988) 566.

37 Vö. Mt 18,20.

38 Vö. XVI. Benedek: *Omelia durante la celebrazione eucaristica a Marienfeld [Homilia a szentmisén Marienfeldben]* (2005. augusztus 21.), *AAS* 97 (2005) 892.

39 Vö. XVI. Benedek: *Omelia alla Veglia di preghiera a Marienfeld [Homília az imavirrasztáson Marienfeldben]* (2005. augusztus 20.), AAS 97 (2005) 885.

PÁL-JAKAB ORSOLYA

A 21. századi kórházi lelkigondozás ismeretelméleti előfeltételei

Babeș-Bolyai Tudományegyetem, Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola

Bevezetés

Világjárvány, kibontakozó gazdasági- és energiaválság, háború a szomszédos országban, ezek jelenünk kihívásai 2022 tavaszán. Ebben a kontextusban gondolkodunk, vizsgálódunk a 21. századi kórházi lelkigondozásról, ami egy kézzel fogható módja az egyház saját identitásából fakadó tevekénységnek: a szenvedők, a szegények, a permre szorultak felé fordulásnak.[1] A koronavírus-járvány ideje alatt a kórházakban magányosan meghaló betegek, a háborús régiókból állomásainkra érkező menekültek, a nagyvárosainkban elizolálódott idősek nemcsak a politikai és gazdasági döntéshozók által megoldandó „problémák", hanem megszólítják, felrázzák a ma emberét. Egyre nagyobb szükség van az egyház társadalmi szerepevállalására, nemcsak az iránymutatásra, hanem az egyház cselekvő jelenlétére lokális és globális szinten egyaránt.

A kórházi lelkigondozás jelentősége és aktualitása a fent vázolt valóságban gyökerezik: általa az egyház tevékenyen jelen lehet a társadalomban érzékenyen fordulhat a szenvedők felé. A kórházlelkészek, kórházi lelkigondozók gyakorlatban valósítják meg az egyház természetéből fakadó *missio ad vulnera*-t és a *missio in misericordia*-t,[2] erre világít rá a tevékenységük meghatározása is: „A kórházi lelkigondozás lényegében keresztény indíttatású gondoskodás, támasz-nyújtás, értő jelenlét,

[1] CSISZÁR Klára: *Kirche in Liebesdynamik – integrales Missionsverständnis mit praktischen Konsequenzen. Skizze einer existenzanalytischen Pastoraltheologie,* in: Diósi Dávid – Vik János (szerk.): Studia Universitatis Babeş–Bolyai Theologia Catholica Latina (2018/1), 55–59.

[2] CSISZÁR Klára: *Kirche in Liebesdynamik... i. m.*, 57–58.

meghallgatás, rendelkezésre állás, amelyet a betegség krízisállapotaiban nyújt a lelkigondozó betegségben szenvedő testvéreinek, hozzátartozóiknak és a kórházi személyzetnek.”[3]

Az egyház leghitelesebben az irgalmasság cselekedetei által tud „beavatkozni”, hogy élhetőbbé tegye az életet a peremre szorultak számára. Ez a gondolat Ferenc pápa politikai teológiájának jellemzője, ugyanis az irgalmasságról politikai kategóriaként is gondolkodhatunk, abban az értelemben, hogy általa úgy avatkozunk bele a világba, a társadalmi struktúrák működésébe, hogy azt Kszitus tanítása szerint alakítsuk.[4] Ez történik, amikor a kórházi lelkigondozó belép az egészségügyi intézménybe.

A kórházi lelkigondozásról folyó párbeszéd aktualitásához hozzájárul a Hittani Kongregáció *Samaritanus Bonus* című levele[5], amely szintén a figyelem középpontjába helyezi a betegeket, az ő testi és lelki ápolásukat. Újra előtérbe kerül az irgalmasság kérdése és az embertársak egymás felé fordulásának témája, akárcsak az egészségügyi intézmények realitása és az egészségügyi ellátáshoz kapcsolódó erkölcsi kérdések, mindaz, ami a kórházakban folyó pasztorációt és a betegek lelkigondozását is közvetlenül érinti.[6] Jelen tanulmány nem terjed ki a *Samaritanus Bonus* dokumentum mélyebb ismertetésére, mégis fontosnak tartjuk megemlítését, hogy ezáltal is beemeljük a régióban folyó szakmai párbeszédbe.

Kutatási kérdések és célkitűzés

Annak érdekében, hogy a kórházi lelkigondozás elméletét és gyakorlatát mélységében megértsük, szükséges megismerni a főbb ismeretelméleti feltételeket, amelyen a szakterület alapszik. Ezáltal implicit

---

[3] TÉSENYI Timea: *A kórházi lelkigondozás útkeresése Magyarországon*, PhD értekezés, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Társadalomtudományi Kar, Szociológia Doktori Iskola 2018, 5.

[4] CSISZÁR Klára: *Következetesen: irgalmas. Ferenc pápa teológiájának rövid foglalata a XXXI. Ifjúsági Világtalálkozó fényében*, in: Keresztény Szó 27 (2016/9). http://epa.oszk.hu/00900/00939/00190/EPA00939_kereszteny_szo_2016_09_01.html (2022.03.29.).

[5] Hittani Kongregáció *Samaritanus bonus* levele (2020 szeptember 22), Bolettino Holly See Press Office, https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2020/09/22/200922a.pdf (2022.03.29.).

[6] Hittani Kongregáció *Samaritanus bonus levele… i. m.*

módon körvonalazni fogjuk a szakterület létjogosultságát, célkitűzéseit és határait is.

Arra a kérdésre keressük a választ, hogy a kórházi lelkigondozásnak milyen ismeretelméleti feltételei vannak. Az ismeretelméleti előfeltételek alatt azokat a paradigmákat, nézeteket értjük, amelyek a szakterület számára adottak, erre épül fel a kórházi lelkigondozás szemlélete, ebben gyökerezik a saját létjogosultsága.

Elsősorban a kórházi lelkigondozás mögött meghúzódó antropológiát vizsgáljuk. Ezt követően beazonosítjuk a betegek sajátos spirituális igényeit, majd azt kutatjuk, hogy milyen jogi alapokra vezethető vissza a személy spirituális szükségleteinek figyelembevétele. Végül azt járjuk körül, hogy miért tartja az egyház mindenkori feladatának a betegekkel való foglalkozást, az ő lelkigondozásukat.

Módszertan

A kutatásban főként a szakterület és a kérdésfelvetés elméleti áttekintésre törekedtünk az aktuális hazai és nemzetközi szakirodalmak fényében. Tehát egy kvalitatív kutatást végeztünk, amelynek elsődleges módszere a dokumentumelemzés. Egyaránt vizsgáltunk szakirodalmi szöveget és primér forrásokat – pl. Románia alkotmányának szövegkorpuszát. A deduktív módszer során a kórházi lelkigondozás sajátos ismeretelméleti feltételeinek azonosítására és mélyebb megértésére törekedtünk. A kutatás behatárolása érdekében csak azokra az ismeretelméleti előfeltevésekre koncentráltunk, amelyek valóban a kórházi lelkigondozás szakterületének sajátjai.

A paradigmák azonosítása és osztályázása a kutatói munkánk egyedi eredménye. A szerző magiszteri disszertációjában vizsgálta az első három paradigmát, így tartalmi szempontból vannak átfedések az alább hivatkozott művel.[7] Bár számos szakirodalmi forrás támasztja alá az egyes ismeretelméleti előfeltételeket, számunkra nem ismert olyan forrás, amely a lentiekhez hasonlóan együtt tárgyalta volna a négy paradigmát.

---

[7] DANI Orsolya: *A kórházi lelkigondozás jelene és jövője a Gyulafehérvári Római Katolikus Főegyházmegye területén található városokban*, Magiszteri disszertáció, Római Katolikus Teológia Kar, Babeș–Bolyai Tudományegyetem, 2021, 12–20.

1. A kórházi lelkigondozás sajátos antropológiája

Az, hogy hogyan tekintünk az emberre, befolyásolja, hogy miképpen közelítjük meg annak egészségét vagy éppen a gyógyulási folyamatait. A 20. századi egészségügyi ellátást jellemző orvosi paradigma szerint a „gyógyítás egy egészségi hiányállapot megszűntetése.”[8] E mögött egy materialista emberkép áll, amely túlhangsúlyozza az ember fizikai voltát, csakis a test gyógyítására törekszik. Erről tanúskodnak a pszichosebészet túlkapásai, például az 1930 körül elhíresült frontális lobotómia gyakorlata.[9] Ezt a beavatkozást azzal a materialista elképzeléssel indokolták, hogy a mentális és pszichés megbetegedések mögött az agy fizikai elváltozásai, vagyis konkrét szervi probléma áll.

Napjainkra már távolról sem ilyen egyoldalú az orvoslás, ez részben a modern pszichológia térhódításának és széleslátókörű kutatásainak köszönhető. Mégis érvényben marad a modern orvostudomány kritikusainak az a meglátása, mely szerint az ember holisztikus szemlélete és a teljes egészség eszméje gyakran háttérbe szorul az esetek monitorozása, az orvostechnikai beavatkozások mögött. Diósi Dávid nagyon szemléletesen így ragadja meg ezt a gyakori jelenséget: „A orvosi műszerek szofisztikált »pókhálójának« rabságában könnyen feledésbe merül, hogy a beteg nem csupán a gyógyítás objektuma, hanem egy emlékezettel, egyéni és családi történettel, gazdag érzelemvilággal rendelkező, de ugyanakkor félelmekkel, s rengeteg megválaszolatlan kérdéssel küszködő személy, olyan élőlény, akit nem lehet részeire boncolva kezelni.”[10]

---

[8] Isidor BAUMGARTNER: *Pasztorálpszichológia*, Interdiszciplináris Szakkönyvtár 4, Budapest 2006, 48.

[9] Az eljárás során a páciens szemüregén keresztül bevezetett eszközzel szétroncsolták a frontális agylebenyek szöveteit, ezáltal idézve elő változást a beteg magatartásában; Vö. VALÁLIK István et al. *Kényszerbetegek idegsebészeti kezelése*, in: Valálik István (szerk.): Stereotaxiás és funkcionális idegsebészet, Budapest 2012, 499–526; Vö. SZEBIK Imre: *Neuroetika*, in: Lege Artis Medicinae *24* (2014/4), 234–240, 234.

[10] DIOSI Dávid: *„Kaszás e földön a halál…” A halálbiztos halál teológiai boncolgatása*, in: Diósi Dávid (szerk.), A halálbiztos halál. Tanulmányok az elmúlás és a halál kultúrájáról, Budapest–Kolozsvár 2011, 12; Vö. Marie de HENNEZEL – Jean-Yves LELOUP: *A halál művészete. Hogyan nézzünk szembe a halállal? Vallási hagyományok és humanista spiritualitás napjainkban*, Budapest 1999, 9.

A kórházi lelkigondozás egy olyan antropológiát feltételez, amely az emberre nem úgy tekint mint csupán fizikai létezőre, hanem állítja, hogy pszichés és spirituális/szellemi dimenziója is van létének. Azok az egészségügyi rendszerek vagy kórházak, amelyek nem ismerik el az ember spirituális dimenzióját könnyen „biológiai javító műhelyekké” válhatnak.[11]

1.1. Háromdimenziós emberkép

A háromdimenziós antropológiai megközelítés szerint az ember egyszerre testi, pszichés/lelki és spirituális/szellemi létező, tehát e három dimenzió összetettségében létezik.

A háromdimenziós emberkép megjelenik a Szentírásban, különböző filozófusok és gondolkodók antropológiájában, pszichológiai modellekben. Terjedelmi okokból nem térhetünk ki a három létdimenzió részletes ismertetésére, mivel azonban ez az emberkép az alapja a lelkigondozásnak, az alábbi táblázatban vázlatosan összefoglaljuk, milyen területek kapcsolódnak a különböző dimenziókhoz. A táblázat tartalmát Viktor E. Frankl dimenzionálontológiájának koncepciójára alapozzuk, aki nemcsak a logoterápia megteremtője, hanem a háromdimenziós emberkép szószolója az orvostudomány és a pszichológia területén.

Táblázat 1. Összefoglaló táblázat a három emberi létdimenzióról Viktor E. Frankl dimenzionálontológia koncepciója alapján.[12]

Testi dimenzió – szomatikus sík	minden testi jelenség, biológiai-fiziológiai testfunkciók, kémiai és fizikális folyamatok
Pszichés dimenzió – pszichikai sík	a lelki jelenségek: közérzet, érzelmek, ösztönök, indulatok, vágyak, hangoltság az intellektuális képességek, viselkedésminták, szociális jellemzők
Spirituális dimenzió – szellemi sík	önálló akarati döntések, értékfelfogás, etikai érzék, lelkiismeret, tárgyi és művészi érdeklődés, teremtő alkotás, vallásosság, szeretet.

[11] Larry VANDECREEK – Laurel BURTON: *Professional Chaplaincy. Its role and importance in Healthcare,* in: Journal of Pastoral Care 55 (2001/1), 81–98; Vö. TÉSÉNYI: *A kórházi lelkigondozás... i. m.* 35.

[12] Elisabeth LUKAS: *A logoterápia tankönyve*, Kiskundorozsma 2011, 20–21.

Fontos megjegyezni, hogy a test, a psziché és a szellem nem párhuzamos síkok, hanem egymással kölcsönhatásban vannak és egységet alkotnak, ezáltal teremtve meg az ember integritását. Csupán az elméleti vizsgálódás érdekében választjuk szét ezeket a dimenziókat. Az ember oszthatatlan egység, éppen ezért hangsúlyozza Ferenczi Enikő, hogy ebben az egységben összeér a kórházi lelkigondozás, a pasztorálpszichológia és a pszichoszomatikus orvoslás.[13]

A fenti antropológia nyomán terjedt el a pszichoszomatikus szemlélet az orvostudományban, amely szerint „a beteg ember, immár testi-lelki-spirituális-szociális összetettségében jelenik meg." [14] Ennek fényében a betegség nem korlátozódik már a test abnormális állapotára, hanem az ember testi-lelki-spirituális-szociális egészségének a megbomlásával egyenlő.[15]

A háromdimenziós emberkép a gyógyításban azt eredményezheti, hogy egy beteg mellett nem csupán az orvos áll, hanem egy egész csapat, vagyis *team*. Hiszen „a gyógyításkor a megsérült egészt kell figyelembe venni. Az ilyen jellegű orvosláshoz különböző diszciplínák szakembereire s azok együttműködésére van szükség."[16] Az 1920-as években, Amerikában születik meg a felismerés, hogy a gyógyítás hatékonyabb, ha az orvosok, pszichológusok és kórházi lelkigondozók együttműködnek.[17]

1.2. Az ember spirituális lény, vagyis szellemi létező

Felmerülhet a kérdés, hogy pontosan mit értünk a spirituális dimenzió alatt, és hogy hogyan lehet szétválasztani a személy spirituális, szellemi oldalát a pszichés, lelki oldalától. A kérdés megválaszolásakor óvatosan kell eljárni, mert a teljes és kategorikus szétválasztás könnyedén redukcióhoz vezethet.

A végső értelem keresése az egyik legfontosabb jellemzője az ember szellemi dimenziójának. Ide tartoznak azok a kérdések, hogy „ki vagyok

---

[13] FERENCZI Enikő: *A teológia és pszichológia közös nyelve. Klinikai lelkigondozás,* in: Keresztény Magvető 111 (2005/1), 24–30, 24.

[14] FERENCZI: *A teológia... i. m.* 24.

[15] FERENCZI: *A teológia... i. m.* 24.

[16] FERENCZI: *A teológia... i. m.* 24–25.

[17] FERENCZI: *A teológia... i. m.* 24–25.

én?", „mi a létem értelme?", „mit remélhetek?".[18] Tehát a spiritualitás az emberi életnek az a dinamikus dimenziója, ami kapcsolatban áll az értelem kereséssel, a célokkal, az értékrendszerrel, a transzcendens valóság keresésével. Ide tartozik az, ahogyan a személy kapcsolódik a jelenhez, önmagához, másokhoz, a természethez és a szakralitáshoz,[19] ez viszont kihat a pszichikai viselkedésünkre, magatartásunkra, tehát nem lehet élesen szétválasztani a két dimenziót.

Wilfred McSherry szerint a spiritualitás folyamatosan jelen van az emberben, nem ki és bekapcsolható érzék. Ez a dimenzió levetkőzhetetlen, akkor is létezik, ha az illető tudatában van, akkor is, ha nem; az intellektuális funkciók vagy más pszichikai folyamatok hiányában is.[20] Az említett szerző szerint a spiritualitás komplex módon áthatja a többi dimenziót, akkor is, ha ez a személyben nem tudatosul. A szellem a testünkön és a pszichés megnyilvánulásainkon keresztül fejezi ki magát, de nem tartozik egyikhez sem, hanem a transzcendens valósághoz köthető.[21]

A kórházi lelkigondozás mindig épít a spirituális dimenzióra, amely jelen van egyrészt a lelkigondozó személyes hitén, illetve istenkapcsolatán keresztül, másrészt a gondozott személyes spiritualitásán keresztül is. A lelkigondozói kapcsolat része a spiritualitás felkutatása és kommunikálása.[22] A beteg ember számára a spirituális dimenzió jelentős, hiszen ez felelős lehet a történések értelmének megtalálásáért, szerepe van az egészség megőrzésében, a betegségekkel, krízisekkel való megküzdésben, az életszakaszok közti átmenetek megélésben.[23]

---

18 Marie-José H. E. Gijsberts – Anke I. Liefbroer – René Otten – Erik Olsman: *Spiritual Care in Palliative Care. A Systematic Review of the Recent European Literature,* in: Med Sci (Basel) 7 (2019/2), 1–21, 10.

19 A szerző saját fordítása, az eredeti idézet itt olvasható: „Spirituality is the dynamic dimension of human life that relates to the way persons (individual and community) experience, express and/or seek meaning, purpose and transcendence, and the way they connect to the moment, to self, to others, to nature, to the significant and/or the sacred." Steve Nolan – Philip Saltmarsh – Carlo Leget: *Spiritual care in palliative care: Working towards an EAPC Task Force*, in: European Journal of Palliative Care 2011, 86–89.

20 Wilfred McSherry: *Making Sense of Spirituality in Nursing and Health Care Practice, An Interactive Approach*, London and Philadelphia 2006, 89–90.

21 McSherry: *Making Sense... i. m.* 91.

22 Helmut Weiß: *Lelkigondozás – Szupervízió – Pasztorálpszichológia*, Kolozsvár 2011, 125.

23 Vandecreek – Burton: *Professional Chaplaincy... i. m.* 243.

1.3. A spirituális/szellemi dimenzió mint a testi egészség és a pszichés jóllét támasza

A hazánkban jelenlevő és az általunk ismert kórházi lelkigondozás nem kívánja azt a látszatot kelteni, hogy a lelkigondozás egy „csodagyógyszer", ami elősegíti a fizikai és a mentális betegségekből való kigyógyulást. Ugyanakkor fontos tudatában lenni, hogy számos tudományos kutatás igazolja, hogy a spirituális szükségletek figyelembevétele mérhetően pozitív hatással van a betegek egészségállapotára és szubjektív jóllétére. Ebben a fejezetben ezt a jelenséget szeretnénk röviden áttekinteni. Figyelemreméltó, hogy az alább bemutatásra kerülő kutatások megerősítően hatnak a spirituális gondozás integrálására az egészségügyi intézményekbe.

Larry VandeCreek és Laurel Burton állítják, hogy az emberek gyakran tapasztalják azt, hogy spiritualitásuk segít az egészség megőrzésében és a betegséggel, traumákkal való megküzdésben.[24]

Gijsberts és társai a kórházi spirituális gondozásról szóló európai szakirodalomról készítettek szisztematikus áttekintést. Beszámolnak a spirituális gondozásnak a betegek életminőségére tett pozitív hatásáról, amelyet több tanulmány és kutatás igazol. Ezek a kutatások különböző korú és egészségállapotban lévő betegeket vizsgálnak ebből a szempontból. Szintén ők hívják fel a figyelmet arra, hogy a spirituális támogatás hiánya, főleg a kisebbségi közösségben élő betegek és a magasabb vallásos megküzdőképességgel rendelkező betegek körében, összefüggésben van az alacsony életminőséggel és az egészségügyi ellátás iránti elégedetlenséggel, az agresszív terápiával és a magas költségekkel.[25]

Tény, hogy a pszichológiai jóllétre közvetlenül hatással van a spirituális dimenzió.[26] A pozitív pszichológia területén végzett kutatások – amelyek az ember belső erőforrásait, a személyes fejlődés iránti vágyát és életminőség javító tevékenységeit térképezi fel – alátámasztják, hogy miképpen segíti elő a spiritualitás, azon belül a remény, az élet értelmességébe vetett hit, és más hasonló tényezők a mentális és fizikai egészségmegőrzést. Emellett empirikus kutatásokkal támasztják alá, hogy az

---

[24] VANDECREEK – BURTON: *Professional Chaplaincy... i. m.* 243.

[25] GIJSBERTS et. al.: *Spiritual Care... i. m.* 10–11.

[26] MCSHERRY: *Making Sense... i. m.* 89.

előbb felsoroltaknak miképpen van az emberi életet meghosszabbító, életminőséget javító és a mentális betegségeket gyógyító hatásuk.[27]

A magyarországi szakmai csoportokban széles körben ismert, Oláh Attila pszichológus által leírt globális jóllétmodell négy dimenziója közül az egyik dimenzió a spiritualitás.[28] A spiritualitás és a mentális egészség kapcsolatáról több magyar nyelvű kutatás beszámol. Pauwlik Orsika pszichológus doktori értekezésében a következőre jut: A spiritualitásra fogékony egyetemisták szubjektív jóllétmutatója jobb, mint a spiritualitásra nem fogékonyaké.[29]

Ebben az alfejezetben arról bizonyosodtunk meg, hogy a pszichés és fizikai egészséghez, a személy életminőségének javításához és szubjektív jóllétéhez hozzájárul a spirituális gondozás, vagyis az ember spirituális dimenziójának és az ehhez kapcsolódó igényeinek figyelembevétele.

2. A beteg spirituális igényei

A betegség megjelenése több szempontból is válságélmény az egyén számára, belső krízistapasztalathoz vezethet. P. M. Zulehner kettős dinamikáról ír: Egyrészt a beteg embert a betegsége visszavezeti önmagához, általa növekedik az énközpontúság. Másrészt a megjelenő félelemmel együtt jár a támogató és szorongáscsökkentő emberi kapcsolatok iránti igénye is a betegnek.[30] A beteg ember egyszerre fordul magába és kétségbeesetten kapaszkodik az kapcsolataiba. A betegséget a diffúz félelem, az érzelmi bizonytalanság és a szociális bizonytalanság intenzív érzése kíséri.[31] Láthatjuk, hogy a betegség nemcsak a személy fizikai diemenzióját érinti, hanem rögtön kihat az pszicho-szociális diemenzióira is. A kórházba

---

[27] KOPP Mária – BALOG Piroska – KONKOLY Barna – SALAVECZ Gyöngyvér – TAUDER Adrienn – CSÓKA Szilvia – BÓDIZS Róbert: *A lelki egészség epidemiológiai, pszichofiziológiai vizsgálata és a lelki egészségmegőrzés lehetőségei*, in: *Népegészségügy* 87/2, 52–58.

[28] NAGY Henriett: *Pozitív pszichológia: az elmélettől a gyakorlatig*, in: Magyar Pszichológiai Szemle 74 (2019/3), 289–299, 290.

[29] PAUWLIK Zsuzsa Orsika: *Szubjektív értékkategóriák és vallásosság/spiritualitás mint a mentális egészség meghatározó faktorai főiskolai hallgatóknál*, Doktori (PhD) értekezés, Debreceni Egyetem,2008, 168.

[30] Paul M. ZULEHNER: *Übergänge. Pastoral zu den Lebenswenden*, Wien 1990, 36.

[31] ZULEHNER: *Übergänge... i. m.* 36–37.

kerülés vagy az ehhez fűződő krízistapasztalatok gyakran kiváltják az emberből az igényt, hogy újra kapcsolatba kerüljön saját spiritualitásával, hogy átértékelje azt, vagy erőt merítsen belőle.[32]

Az ember egzisztenciális igényeihez tartozik a spiritualitás. Ennek az alapigénynek a figyelembevétele és a rá való válasz még jelentősebbé válik, amikor egy kórházba kerülő beteg emberről van szó, aki vissza akarja nyerni testi-pszichés-szellemi egészségét.[33] McSherry szerint téves elgondolás, hogy a beteg a kórház kapujánál hagyja a spirituális igényeit, hiszen minden ellátásra szoruló személy teljes valójában, egyedi élettörténetével, sajátos spirituális igényeivel együtt érkezik.[34]

Egyes szerzők megjegyzik azt, hogy nem minden beteg fejezi ki spirituális szükségleteit és nem mindenkiben van jelen ez az igény. Nem minden beteg esetében jellennek meg egzisztenciális vagy spirituális problémák, vagy legalábbis nem minden beteg kommunikálja kifelé ezt az igényét.[35] Más szerzők, például Harold G. Koenig vagy Léon van Ommen szerint ezek az igények univerzálisak, csak még egyes betegekben felfedezésre várnak.[36]

Az kétségtelen, hogy elhúzódó betegségek esetén, amikor a beteg életét korlátozza az állapota, a személy kérdéseket kezd feltenni magának (esetleg környezetének is): Miért történik ez velem? Miért pont én? Meggyógyulok-e valaha? Hol tévedtem, hogy ezt érdemlem? stb. A beteg személy felépít egy saját értelmezést a betegségéről, ezt a belső narratívát gyakran jellemezheti az archaikus, mágikus gondolkodásmód.[37] A tartós betegségek törést jelentenek életciklusban, ez próbára teszi és érinti a korábbi életfelfogás, világnézet lényegi elemeit, és a személy saját életének értelmezési keretét. Minél tovább tart a betegség, annál inkább sérül a korábbi életfelfogás, és annál több kérdés születik a személyben. A keserves megválaszolatlanság pedig könnyen szül agressziót vagy depressziót.[38]

---

[32] McSherry: *Making Sense... i. m.* 97.

[33] Tésenyi Timea: *A kórházi lelkigondozás… i. m.* 35.

[34] McSherry: *Making Sense... i. m.* 97.

[35] McSherry: *Making Sense... i. m.* 97.

[36] Harold G. Koenig: *Spirituality in Patient Care*, Philadelphia & London 2002, 2; Léon van Ommen: *Spiritual care*, in: Theology 121 (2018/1), 43–47.

[37] Zulehner: *Übergänge... i. m.* 36.

[38] Zulehner: *Übergänge... i. m.* 36.

Ugyanakkor egy másik jelenség is észrevehető: a betegség válsága elszigetelheti a beteget, az elszigetelődés tapasztalata pedig nehezebbé teszi a nyílt és hiteles kommunikációt a legközelebbi hozzátartozókkal is.[39] A lelkigondozói szemlélet azonban a holisztikus emberképen alapszik, és a saját állapota által elszigetelt betegre is úgy tekint, mint „kommunikációra éhes és képes személyre".[40]

Amikor a betegek – vagy az őt kísérő személyek – a súlyos fizikai szenvedésükkel szembesülnek, akkor megszületik a felismerés: a szenvedés nem választható el a személy spirituális/szellemi dimenziójától, a szenvedésnek van spirituális olvasata. Viktor E. Frankl, amikor az emberi lét lényegéről beszél, akkor a szenvedő emberről ír, a homo patiens-ről és a létezés tragikus struktúrájáról.[41] Az elkerülhetetlen szenvedés elviselését Frankl az ember szellemi/spiriutális dimenziójának területére sorolja, értelem beteljesítési lehetőségek csúcsaként definiálja: „a legmagasabb szintű lehetőség az értelem beteljesítésére paradox módon a szenvedésben található, fakultatív, lehetőség szerinti, tehát nemcsak a szenvedés ellenére, hanem a szenvedésben, a szenvedés által".[42]

A betegek spirituális igényeiről összegzésként elmondhatjuk, hogy egyrészt az emberi lét egzisztenciális igényeiből fakad, másrészt a megváltozott egészségi állapotból, ami hatással van a beteg pszichés és szociális állapotára is. A beteg személy spirituális dimenziója tetten érhető már akkor, amikor saját állapota értelmezésére törekszik. A súlyos szenvedés megtapasztalása és az ehhez való viszonyulás szintén a személy spirituális dimenziójához tartozik.

3. A beteg joga a spirituális szükségleteinek figyelembevételére

Az egészségügyi ellátórendszereket irányító alapelv az ember egészséghez való joga. Ezt a jogot kimondja az Emberi Jogok Egyetemes

---

[39] ZULEHNER: *Übergänge... i. m.* 36–37.

[40] DIÓSI Dávid: *„Kaszás e földön..." i. m.* 12.

[41] VIK János: *A logoterápia vallásfilozófiai és teológiai dimenziói: Frankl és a teodicea-kérdés,* in: Logoterápia és egzisztenciaanalízis 17 (2015/3), 39; Vö. Viktor E. FRANKL: *A szenvedő ember*, Budapest 2012, 107.

[42] VIK János: *A logoterápia... i. m.* 40; Vö. Viktor E. FRANKL – Pinchas Lapide: *Istenkeresés és értelemkérdés. Párbeszéd*, Budapest 2007, 55.

Nyilatkozata,[43] és erre épít a WHO alapdokumentuma is: „A lehető legmagasabb szintű egészségi állapot élvezete egyike az alapvető emberi jogoknak, amely faji, vallási, politikai, gazdasági vagy társadalmi megkülönböztetés nélkül kijár minden emberi lénynek."[44] Az egészséghez való jog ugyanakkor benne foglaltatik Románia alkotmányában,[45] Magyarország alkotmányában szintén megtalálható.[46] Fontos megkülönböztetni az egészséghez való jogot az egészségügyi ellátáshoz való jogtól.

A fenti rendelkezésekből az is kitűnik, hogy az egészség nem csupán a betegség hiányát jelenti. A WHO szerinti egészség-meghatározás a következőképpen hangzik: „Az egészség a teljes fizikai, mentális és szociális jóllét állapota, nemcsak a betegség vagy a fogyatékosság hiánya."[47] Tehát itt fontos hangsúlyozni, hogy az Egészségügyi Világszervezet egészségfogalma sem korlátozódik a fizikai egészségre. Szintén innen származik a lelki egészség definíciója: „a jól-lét állapota, melyben az egyén felismeri képességeit, képes megbirkózni a napi stresszforrásokkal, képes hatékonyan és eredményesen dolgozni, valamint hozzájárulni a közössége felvirágoztatásához."[48] A lelki egészség fogalomköréhez a pozitív

[43] Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának 25. cikkelyében ezt olvashatjuk: „Minden személynek joga van saját maga és családja egészségének és jólétének biztosítására alkalmas életszínvonalhoz, nevezetesen élelemhez, ruházathoz, lakáshoz, orvosi gondozáshoz, valamint a szükséges szociális szolgáltatásokhoz, joga van a munkanélküliség, betegség, rokkantság, özvegység, öregség esetére szóló, valamint mindazon más esetekre szóló biztosításhoz, amikor létfenntartási eszközeit akaratától független körülmények miatt elveszíti." *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata*, 1948, 25. cikk, 1. §.

[44] A szerző saját fordítása, az eredeti idézet itt olvasható: „The enjoyment of the highest attainable standard of healthis one of the fundamental rights of every human being without distinction of race, religion, political belief, economic or social condition." Constitution of the World Health Organization, *Alapdokumentum,* 15. kiadás, 2006, 1.

[45] Vö. „Art. 34 – Dreptul la ocrotirea sănătăţii (1) Dreptul la ocrotirea sănătăţii este garantat.[50]" és „Art 47 (2) Cetăţenii dreptul la pensie, la concediu de maternitate plătit, la asistenţă medicală în unităţile sanitare de stat, la ajutor de şomaj şi la alte forme de asigurări sociale publice sau private, prevăzute de lege. Cetăţenii au dreptul şi la măsuri de asistenţă socială, potrivit legii." *Constituția României*, 34. § (1) bekezdése és 47. § (2) bekezdése.

[46] „A Magyar Köztársaság területén élőknek joguk van a legmagasabb szintű testi és lelki egészséghez." *A Magyar Köztársaság Alkotmánya* 70/D. § (1) bekezdése. I. Az Alkotmány és annak módosításai, in: Magyarközlöny 2009/150, 38632.

[47] A szerző saját fordítása, az eredeti idézet itt olvasható: „Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity." Constitution of the World Health Organization, *Alapdokumentum,* 15. kiadás, 2006, 1.

[48] KOPP és mások: *A lelki egészség... i. m.* 52–58.

pszichológia szerint olyan fogalmak tartoznak, mint a megbocsátás, az élet értelmességének a tudata, a spiritualitás, a remény, a kreativitás. Később látni fogjuk, hogy szintén ezek lesznek a kórházban zajló lelkigondozói beszélgetések kulcstémái.[49]

Romániában a polgárok alkotmányos jogai közé tartozik a lelkiismeret szabadsága, ami magába foglalja a vallásos gondozás gyakorlatát és igénybevételét a kórházakban: „A vallási kultuszok függetlenek az államtól és élvezik annak támogatását, beleértve a vallásos gondozás megkönnyítését a hadseregben, a kórházakban, a büntetés-végrehajtási intézetekben, a menedékházakban és az árvaházakban."[50]

Észak Amerikában – ahonnan a spirituális gondozás szakterülete származik – már a múlt század végén konkrét előírások születtek a betegek spirituális igényeinek ellátásról. A JCAHO (Joint Commission on the Accreditation of Healthcare Organizations), amely az Egyesült Államokban egészségügyi intézményeket akkreditáló szervezet, a betegek jogai közé sorolja az olyan ellátást, amely biztosítja a beteg személyes méltóságát és tiszteletben tartja a beteg kulturális, pszicho-szociális és spirituális értékrendszerét. A Kanadai Egészségügyi Szolgáltatások Akkreditációjáért felelős Tanács (The Canadian Council on Health Services Accreditation) kijelenti, hogy az egészségügyi szolgálatásokat fejlesztő csapatoknak tekintettel kell lenniük a beteg spirituális szükségleteire, tiszteletben kell tartaniuk annak vallásos meggyőződéseit és amennyiben lehetséges tegyék lehetővé a szokásos vallásgyakorlatának megvalósítását.[51]

A fejezet összegzéseként elmondható, hogy kórházi lelkigondozás és a spirituális gondozás jelenléte az egészségügyi ellátásban nemcsak nyitás a személy spirituális dimenziója felé, hanem egyszersmind a betegek szükségleteinek és civil jogainak figyelembevétele.[52]

---

[49] KOPP és mások: *A lelki egészség... i. m.* 52–58.

[50] Vö. „Art. 29 – Libertatea conştiinţei (5) Cultele religioase sunt autonome faţă de stat şi se bucură de sprijinul acestuia, inclusiv prin înlesnirea asistenţei religioase în armată, în spitale, în penitenciare, în azile şi în orfelinate." *Constituția României*, 29. § (5) bekezdése.

[51] VANDECREEK – BURTON: *Professional Chaplaincy... i. m.* 245.

[52] Piret PAAL – Katharina Maria LEX – Cornelia BRANDSTÖTTER – Christiane WECK – Stefan LORENZL: *Spiritual care as an integrated approach to palliative care for patients with neurodegenerative diseases and their caregivers: a literature review*, in: Annals of Palliative Medicine 9 (2020/4), 2303–2313, 2306.

4. Az egyház identitásából fakadó kórházi lelkigondozás

A keresztény egyházak felismerték azon feladatukat, hogy folytassák Jézus gyógyító és üdvözítő tevékenységét. Az elméleti teológia gyakran egymásra vonatkoztatva tárgyalja a krisztusi gyógyítás és az üdvösségszerzés kérdését. Ezek a kérdések a gyakorlatban is összeérnek, többek között a kórházi lelkigondozás szakterületén belül. „A legalapvetőbb teológiai és bibliai alapja a kórházi lelkigondozásnak Jézus gyógyítói tevekénysége, amely mindig egyszerre hatott a beteg fizikai és lelki állapotára."[53] Sőt, ezt kiegészíthetjük azzal, hogy a jézusi gyógyítás kihat a személy spirituális állapotára[54] és szociális helyzetére is.[55] Nem mellékes, hogy a betegek gyógyításának misszióját Jézus továbbadja a tanítványainak és egyházának,[56] s kijelenti, hogy a csodás gyógyulások tesznek majd tanúságot az igehirdetésről, és arról, hogy a tanítványok által az Úr munkálkodik.[57]

Az egyház felismerte küldetését a betegek között,[58] és igyekezett teljesíteni a Megváltó erre vonatkozó parancsát a történelem folyamán egészen jelenünkig. Erre bizonyítékok azok a szerzetesrendek, amelyeknek fő missziója a betegek gondozása és gyógyítása, továbbá más egyházi és civil szervezetek is ezt a küldetést valósítják meg.[59] A betegek lelkigondozása

[53] TÖRÖK Gábor Pál: *A lelkigondozó szakirányú továbbképzés curriculumának kidolgozása, eredményességvizsgálata és fejlesztése*, PhD értekezés, Semmelweis Egyetem, Mentális Egészségtudományok Doktori Iskola, Budapest 2013, 9.

[54] A jézusi gyógyítás hatására gyakran változás megy végbe a személy spritiuális/szellemi dimenziójában, erről tanúskodnak azok a szentírási részek, amikor a gyógyult ember Istent dicsőíti vagy békére talál a gyógyulását követően. Lásd: Lk 5,25; 13,13; 17,15; 18,43.

[55] Számos szentírási rész bizonyítja, hogy a betegségből való gyógyulás együttjár a gyógyult személy szociális státuszának javulásával, a közöségbe való integrálódással, emberi kapcsolatainak megerősödésével. Lásd: WEIß: *Lelkigondozás... i. m.* 34.

[56] Lk 9,2: „Összehívta a tizenkettőt, erőt és hatalmat adott nekik az ördögök fölött és a betegségek gyógyítására. Aztán elküldte őket, hogy hirdessék az Isten országát és gyógyítsák meg a betegeket." Vö. Mt 10,8 és Mk 6,7. SIMON-WAGNER István*: A személyi elv komplementaritásáról a II. Vatikáni Zsinat utáni egyházjogban*, Tézisfüzet, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Kánonjogi Posztgraduális Intézet, Budapest, 2018, 140.

[57] Apcsel 5,12-16; Mk 16,15-20.

[58] „Az Úr Jézus Krisztus lelkünk és testünk orvosa, aki a bénának megbocsátotta bűneit, és visszaadta teste egészségét, úgy akarta, hogy Egyháza a Szentlélek erejével folytassa gyógyító és üdvözítő művét, saját tagjaira vonatkozóan is." (KEK 1421).

[59] SIMON-WAGNER: *A személyi elv... i. m.* 139–140.

nem csak a klérus feladata. P. M. Zulehner arról ír, hogy az általános papságból kifolyólag minden keresztény hívő a keresztség által lelkipásztori szolgálatra van felkenve, amely magában foglalhatja a betegek meglátogatását, és azt, hogy nem hagyják magukra a magányosokat. Ez a diakóniai gyakorlat határozza meg a keresztény gyülekezetek, a katolikus egyház identitását.[60]

A betegek, a szenvedők, a gyógyítás nemcsak a teológiai elmélkedések egy sarkalatos témája kell, hogy legyen, hanem Krisztus egyháza a küldetésében is ezekre irányul. Csiszár Klára röviden úgy fogalmazza meg ezt a missziót, hogy az egyház krisztusi küldetése nem más, mint a Szentháromság szeretetének közvetítése az emberek felé.[61] Ettől a küldetéstől az egyház elfordul, ha önmaga körül kezd forogni,[62] ez gyakorlatban azt jelenti, hogy a saját létével kezd foglalkozni, például aggódni a paphiány miatt, vagy a hívek létszámának csökkenéséért. Ha az egyház csak önmagával foglalkozik és a félelmeit kompenzálja, akkor hajlamos lehet úgy tekinteni a kórházi lelkigondozásra, mint lehetőségre, hogy pótolja a fogyatkozó híveket – ez egy tévesen értelmezett misszió. A kórházban nem azért kell jelen lennie az egyháznak, hogy „térítgesse" a betegeket, hanem hogy szolgálja a szenvedőket, erre tanított a Megváltó. Az kétségtelen, hogy a szenvedők találkozhatnak Krisztussal a lelkigondozó jelenlétén és hitén keresztül, és ez nem abból fakad, hogy híveket akar a lelkigondozó toborozni az egyházának. A tévesen értelmezett misszió a kórházi lelkigondozói gyakorlatban ellehetetleníti az ökumenikus együttműködést és a nem vallásos világnézettel rendelkező vagy más vallású betegek lelkigondozását.

Ferenc pápa a jézusi praxist teszi elsődleges referenciaponttá minden teológiai-pasztorális tevékenység számára.[63] Csiszár Klára szerint „a krisztusi praxisnak az az ismérve, hogy Jézus tudta azt, hogy mire van

---

[60] ZULEHNER: *Übergänge... i. m.* 35.

[61] SZÁSZ István Szilárd: *Csiszár Klára: Az egyház nem lehet egy önmaga körül forgó egyház,* in: RomKat, 2021. október 31. https://romkat.ro/2021/10/31/csiszar-klara-az-egyhaz-nem-lehet-egy-onmaga-korul-forgo-egyhaz/ (2022.04.15).

[62] SZÁSZ: *Csiszár Klára: Az egyház … i. m.*

[63] M. Therese LYSAUGTH: *Las Periferias y El Pan: Pope Francis, the Theology of the People, and the Conversion of Catholic Bioethics,* in: Perspectivas Teológica Bioética 51 (2019/3), 421–442, 429; Vö. Rafael LUCIANI: *Pope Francis and the Theology of the People,* Maryknoll 2017, 149.

szüksége az embernek, és ennek a módszere a meghallgatás.” [64] Az egyháznak feladata, hogy odahallgasson az emberek igényeire, illetve abban a valóságban éljen, amiben a jelenkor embere él.[65] Az emberek meghallgatása azt eredményezi, hogy felismerjük azt, hogy hol van szükség az egyházi gyakorlatra, hol vannak a szükségben lévők, a peremre szorultak, akikhez el kell vinni Isten szeretetét.[66]

Ez könnyen lefordítható a kórházi lelkigondozás gyakorlatára, ugyanis a betegek számára sokat jelenthet az, ha elszigeteltségük és szenvedésük közepette megértésre és támogató jelentlétre találnak a lelkigondozó személyén keresztül. A betegek számára kórházi lelkigondozó az, aki személyes élettörténetüket és belső vívódásaikat meghallgatva mintegy a feltétlen isteni szeretet közvetítője lesz.

Ugyanakkor a lelkigondozást nem értelmezhetjük úgy, mint az „erősek” által nyújtott gondoskodás és figyelem a „gyengék felé”, mivel egyenrangú személyek vannak jelen. [67] Nemcsak a lelkigondozó válik Krisztus közvetítőjévé, hanem ahogyan a beteghez lép, a betegben Krisztussal találkozik a lelkigondozó, [68] mindketten Krisztus-hordozókká válnak.

A jelen társadalmunkban, szocio-kulturális környezetünkben a betegség, a szenvedés és a halál a peremre szorul – ezáltal a beteg, a szenvedő vagy haldokló emberek is –, a halál és a hozzákapcsolódó tapasztalatok tabuizálásának jelenségét tapasztalhatjuk meg.[69] Ferenc pápa teológiája az egyházi tevékenységeket két pólus köré csoportosítja, amelyek folyamatos interakcióban vannak: az eukarisztia és a perifériák.[70] Ezáltal az egyházi tevékenység középpontjába kerülnek a betegek, a szenvedők, a szegények, mert Krisztus azokon a személyeken keresztül válik igazán jelenvalóvá, akik az ő sebeit magukon hordozzák. [71] Kettős mozgás figyelhető meg: amíg a szépségre, egészségre, erőre hajazó társadalmi

---

[64] SZÁSZ: *Csiszár Klára: Az egyház … i. m.*
[65] SZÁSZ: *Csiszár Klára: Az egyház… i. m.*
[66] SZÁSZ: *Csiszár Klára: Az egyház… i. m.*
[67] ZULEHNER: *Übergänge... i. m.* 48.
[68] LYSAUGTH: *Las Periferias... i. m.* 423.
[69] DIÓSI Dávid: *„Kaszás e földön...” i. m.* 11.
[70] LYSAUGTH: *Las Periferias... i. m.* 423.
[71] LYSAUGTH: *Las Periferias... i. m.* 423.

struktúrákból a betegek, szenvedők kiszorulnak, addig az egyház saját identitásának megfelelően a tevékénységének középpontjába emeli azokat.

Összegzés

A kutatás eredményeképpen négy ismeretelméleti előfeltételt azonosítottunk, amelyen a keresztény kórházi lelkigondozás szakterülete nyugszik. Ezeket röviden alább foglaltuk össze:

1. A kórházi lelkigondozás háromdimenziós emberképet feltételez, ahol a személyre annak testi-, pszichikai és spirituális dimenzióinak egységeként tekintünk.
2. A kórházi lelkigondozás a betegek sajátos spirituális igényeire ad választ.
3. A kórházi lelkigondozás igénybevételének civiljogi alapjai vannak.
4. A keresztény kórházi lelkigondozás tevékenysége Jézus Krisztus tanításából fakad és az egyház identitásához tartozik.

A kórházi lelkigondozás szakterületének fejlődése érdekében szükséges, hogy a szakterület ismeretelméleti feltételei széleskörben elfogadottá és ismertté váljanak. Valószínűleg a jelen kihívásai – világjárvány, háború, gazdagsági válság előjelei – újra lendületet adnak a fent említett témákról folyó társadalmi szintű párbeszédnek. Újra választ találunk arra, hogy ki az ember, milyen spirituális igényei és jogai vannak, mi az egyház szerepe a társadalomban stb. E tanulmánynak nem rejtett célja az, hogy képviselje a hazai szakmai körökben a kórházi lelkigondozás sajátos szemléletét, ismertté tegye a szakterület létjogosultságát adó pilléreket. Úgy gondoljuk, hogy a szakterület jövője azon áll, hogy mennyire értjük meg egyházi, egészségügyi, társadalmi és egyéni szinten is a fentebb említett ismeretelmélet előfeltételeket.

SZAPLONCZAY MÁTÉ

A Historic Milestone in the Ecumenical Dialogue: Apropos of the Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East

Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Kánonjogi Posztgraduális Intézet

Since the earliest times of Christianity, a vibrant local Church has developed in Mesopotamia. Located outside the Roman Empire's eastern borders, this Church became commonly known as the *Church of the East*. A part of this Church has entered into full communion with the Apostolic See of Rome in 1552. Since then, the Church in full communion with Rome took the name of the *Chaldean Church*, while the other Church is commonly known as the *Assyrian Church of the East*.[1] These particular Churches, however, still share the same theological, liturgical and spiritual tradition; they both celebrate the Sacraments or Sacred Mysteries according to the East-Syriac tradition with only a few minor differences.

The improvement of the relationship between the two Churches was greatly facilitated by a Common Christological Declaration, which was signed in 1994 by Pope John Paul II and Mar Dinkha IV, Patriarch of the Assyrian Church of the East. This Declaration removed the main doctrinal obstacle between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East. Both Church leaders declared:

> "Whatever our christological divergences have been, we experience ourselves united in the confession of the same faith in the Son of God who became man so that we might become children of God by his grace. We wish from now on to witness together to this faith in the One who is the Way, the Truth and the Life, proclaiming it in appropriate ways to our contemporaries, so that the

[1] Official name: Apostolic Catholic Assyrian Church of the East.

> world may believe in the Gospel of salvation. (…) Living by this faith and these sacraments, it follows as a consequence that the particular Catholic churches and the particular Assyrian churches can recognise each other as sister Churches."[2]

The topic of this paper has been of considerable interest at the international level in the last decades and has been addressed by many scholars.[3] In addition to the fact that the following are very unique and

---

[2] JOHN PAUL II – MAR DINKHA IV: *Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East*, in: L'Osservatore Romano, 2 Novembre 1994, 5.

[3] Some important bibliography: CUTRONE, Emmanuel Joseph: *The Lord's Prayer and the Eucharist. The Syrian Tradition,* in: ΕΥΛΟΓΗΜΑ – Studies in Honor of Robert Taft, SJ (Analecta Liturgica 17), Rome 1993, 93-106.; ELEVANAL, Thomas: *Some of the Characteristics of the Anaphora of the Apostles Mar Addai and Mar Mari,* in: Christian Orient 8 (1987), 27-36.; GELSTON, Anthony: *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari,* Oxford 1992.; GIRAUDO, Cesare: *The Genesis of the Anaphoral Institution Narrative in the Light of the Anaphora of Addai and Mari: Between Form Criticism and Comparative Liturgy,* in: Orientalia Christiana Periodica 78 (2012/1), 15-27.; *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in the Light of the Anaphora of Addai and Mari, Acts of the International Liturgy Congress, Rome 25-26 October 2011.* GIRAUDO, Cesare (ed.), Rome 2013.; JAMMO, Sarhad Yawsip: *The Anaphora of the Apostles Addai and Mari: A Study of Structure and Historical Background* in: Orientalia Christiana Periodica 68 (2002/1), 5-35.; MANNOORAMPARAMPIL, Thomas: *The Anaphora of Addai and Mari. Its Origin, Development and Theology,* in: Christian Orient 20 (1999/2), 97-108.; ID.: *The Structure of the Anaphora of Addai and Mari in the Syro-Malabar Qurbana,* in: Christian Orient 23 (2002/1), 26-35.; MUKSURIS, Stelyios: *A Brief Overview of the Structure and Theology of the Liturgy of the Apostles of Addai and Mari,* in: The Greek Orthodox Theological Review 43 (1998), 59-83. ID.: *The anaphorae of the liturgy of Sts. Addai and Mari and the Byzantine liturgy of St. Basil the great: a comparative study,* Durham 1999.; NAGY Ferenc: *Eucharisztikus ökumenizmus Krisztus egyházában,* in: Távlatok (2003/4), 557-562.; RATCLIFF, Edward Craddock: *The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari: A Suggestion,* in: Journal of Theological Studies 30 (1929), 23-32.; ROYEL, Awa: *The Pearl of Great Price: The Anaphora of the Apostles Mar Addai & Mar Mari as an Ecclesial and Cultural Identifier of the Assyrian Church of the East,* in: Orientalia Christiana Periodica 80, Rome 2014, 5-22.; RUSSO, Nicholas V.: *The Validity of the Anaphora of Addai and Mari: Critique of the Critiques*, in: Johnson, Maxwell E. (ed.), Issues in Eucharistic Praying in East and West, Collegeville 2010, 21-62.; SAKO, Louis: *Reply to the paper of Mar Bawai Soro on Holy Leaven,* in: Syriac Dialogue – Fifth non-official consultation on dialogue within the Syriac Tradition, Wien 2003, 114-122.; SORO, Bawai: *The Sacrament of the Holy Leaven 'Malka' in the Church of the East.* In Syriac Dialogue – Fifth non-official consultation on dialogue within the Syriac Tradition, Wien 2003, 88-101.; SPINKS, Brian: *The mystery of the Holy Leaven (Malka) in the East Syrian Tradition.* In Issues in Eucharistic Praying in East and West. Johnson, Maxwell E. (ed.), Collegeville 2010. 63-71. VARGHESE, Baby: *Reply to the paper of Mar Bawai Soro on Holy Leaven.* In Syriac Dialogue – Fifth non-official consultation on dialogue within the Syriac Tradition, Wien 2003, 102-113.;

ancient ecclesiastical traditions, the main reason for the recent research is that the issue also has a very serious ecumenical relevance. The pastoral care of the faithful of the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East is greatly hampered by the situation in the Middle East and the fact that a lot of members of these churches are scattered throughout the diaspora, especially in North America. The request for admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East was connected with this particular geographical and social situation in which their faithful are actually living. As there cannot be a priest for every local community in such a widespread diaspora (Middle East, Scandinavia, Western Europe, Australia and North America), numerous Chaldean and Assyrian faithful are confronted with a situation of pastoral necessity with regard to the administration of sacraments. The principal issue for the Catholic Church in agreeing to this request, related to the question of the validity of the Eucharist celebrated with the Anaphora of Addai and Mari.

Currently, there are three Anaphoras[4] in use in the liturgical practice of the Assyrian Church of the East, which are attributed to Theodore of Mopsuestia, Nestorius, and to Addai and Mari. According to the unanimous opinion of liturgical scholars, the Anaphora of Addai and Mari is one of the most ancient Anaphoras in Christianity, dating back to the time of the very early Church. However, from the point of view of Catholic canon law and sacramental theology, certain questions have been raised about the legitimacy of this Anaphora because, from time immemorial, it has been used without a recitation of the Institution Narrative. As the Catholic Church considers the words of the Eucharistic Institution a constitutive and therefore indispensable part of the Anaphora or Eucharistic Prayer, a long and careful study was undertaken of the Anaphora of Addai and Mari, from a historical, liturgical and theological perspective. Among the arguments put forward for the validity of the Addai-Mari Anaphora, we find a unique aspect that expresses the connection with the Mystical (Last) Supper in a special way,

---

WILSON, Stephen B.: *The Anaphora of the Apostles Addai and Mari*. In Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers. Bradshaw, Paul (ed.), Collegeville 1997, 19-37.

4 In the Eastern Syriac tradition they are called Qudaša, however in Greek-speaking Eastern Christianity and in the academic language 'Anaphora' is the usual name for the most solemn part of the Divine Liturgy, during which the offerings of bread and wine are consecrated as the body and blood of Christ.

depicting what happened there by means of symbols instead of words. This argument is about the significance of the sacrament of the Holy Leaven.

There has been a lot of consultations in order to examine the possibility of intercommunion, the result of which, on 26 October 2001, the Holy See has promulgated a document, namely the *Guidelines for admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*,[5] which was considered by the recently passed, distinguished liturgical scholar, Fr. Robert Taft to be „the most remarkable magisterial document since Vatican II".[6] This agreement was indeed very important and represented a unique ecumenical relevance.

After its promulgation, the document has received a lot of criticism, mostly from the Catholic side. Fr. Taft, who himself has taken part in the redaction of the Guidelines, defended the document,[7] and among other reasons he used the tradition of the Holy Leaven to argue in favor of the validity of the Anaphora of Addai and Mari:

> „Though Addai and Mari may lack the institution ad litteram, it contains it virtually, in explicit, if oblique, references to the eucharistic institution, to the Last Supper, to the Body and Blood and sacrifice of Christ, and to the oblation of the Church, thereby clearly demonstrating the intention of repeating what Jesus did in obedience to his command: 'Do this in memory of me.'
> This clear intention to express the links joining the Last Supper, the eucharistic institution, the sacrifice of the Cross, and the oblation of the Church, is confirmed by the other Assyrian anaphoras, by all the East Syrian liturgical commentatores, *as well as by the peculiar Assyrian tradition of the malka or Holy Leaven added to the eucharistic loaves as a sign of historical continuity with the Last Supper*."[8]

---

[5] PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY: *Guidelines for Admission to the Eucharist Between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East.* L'Osservatore Romano Weekly Edition in English. 31 October 2001.

[6] TAFT, Robert., *„Mass Without the Consecration?" The Historic Agreement on the Eucharist Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001.*, in: Worship *77*, (2003/6), 482.

[7] TAFT: *Mass Without …op. cit.*, and TAFT, Robert: *The 2001 Vatican Addai and Mari Decision in Retrospect: Reflections of a Protagonist*, in: Giraudo, Cesare (ed.), The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in the Light of the Anaphora of Addai and Mari, Acts of the International Liturgy Congress, Rome 25-26 October 2011, Rome 2013, 317-334.

[8] TAFT: *Mass Without … op. cit.* 486.

After presenting briefly the Liturgy of Addai and Mari, we examine the question of intercommunion with special regard to the above-mentioned Vatican document. This is followed by an introduction to the sacrament of the Holy Leaven (Malka), with its historical, liturgical and symbolical aspects.

The Liturgy of Addai and Mari

The Liturgy of Addai and Mari has in its center the unique Anaphora of Assyrian Church of the East. The liturgical scholarship of the 20th century has enthusiastically attached great value to this ancient text and claimed that it is one of the earliest Christian Anaphoras that still exists today. John Neale already in the middle of the 19th century states that the liturgy of Addai and Mari is „one of the earliest, and perhaps the very earliest, of many formularies of Christian sacrifice".[9] While such an assertion of *absolute antiquity* may, and already does, carry the risk of serious scientific criticism, the inherent historical value of Addai and Mari is evident from three important facts, based on the research of Stylianos Muksuris[10]:

(1) it is clearly a liturgy of Semitic origin, with very little or practically no known adulteration by Greek or other sources;

(2) Addai and Mari, so far as can be ascertained, makes exclusive use of Syriac biblical texts when scriptural citations are included in the liturgy;

(3) the body of the eucharistic prayer is addressed not only to the Father, but in part to the Son, a further sign of Addai and Mari's "antiquity, and not an exceptional peculiarity".[11]

In the middle of the 20th century, most liturgical scholars share the common opinion that the then-known versions of the Addai-Mari Anaphora (six manuscripts, two of which date from the 16th century and four from the 17th century) were revised versions of the original Anaphora, or even revisions of the version revised by Patriarch Isho'yahb in the 7th century. In

9 NEALE, John Mason: *General Introduction to a History of the Holy Eastern Church*, London 1850, 319.

10 MUKSURIS, Stylianos: *The anaphorae of the liturgy of Sts. Addai and Mari and the Byzantine liturgy of St. Basil the great: a comparative study,* Durham 1999, 10.

11 DIX, Gregory: *The Shape of the Liturgy*. London 1945, 180.

1966, William F. Macomber published a list of earlier manuscripts, supplemented by a critical publication of the Addai-Mari based on the text of a *hudra* (voluminous Syrian ceremonial book) of the Mar Esa'ya church in Mosul. We currently consider this latter one to be the oldest known version of the Anaphora of Addai-Mari.

The Instruction for Applying the Liturgical Prescriptions of the Code of Canons of the Eastern Churches draws our attention to the value of the ancient eastern Anaphoras:

> „In the celebration of the divine Mysteries, the text of the Anaphora shines like a precious treasure. The Eastern Anaphoras date back to venerable antiquity: often attributed to the Apostles, according to the living awareness of the Churches, or to saints of the primitive Church, or to other important personages in the history of the Churches, the Anaphoras are, in the act of the offering, the proclamation of praise and thanksgiving to God, and the epiclesis, which is the invocation of the Holy Spirit.
> From the treasure of the Anaphoras, rather numerous according to the various Churches, care should be taken to offer the possibility of using, as is deemed suitable, more texts of the Anaphoras, some of which are no longer in use today but should be restored. Considering that the Anaphora is a true masterpiece of mystagogical theology, it is appropriate to study the ways in which, at least in some circumstances, it could be pronounced aloud, so as to be heard by the faithful. The pastors should see to it that the people are formed according to that theology which is present in so pre-eminent a way in the Anaphora".[12]

Question of the intercommunion

According to the Catholic canon law Catholic ministers licitly administer the sacraments only to Catholic Christian faithful, who, likewise, licitly receive the sacraments only from Catholic ministers.[13] However there are some exceptions, as the canon continues:

> „If necessity requires it or genuine spiritual advantage suggests it and provided that the danger of error or indifferentism is avoided, it is permitted for Catholic Christian faithful, for whom it is physically or morally impossible

---

[12] CONGREGATION FOR THE EASTERN CHURCHES: *Instruction for Applying the Liturgical Prescriptions of the Code of Canons of the Eastern Churches*, 1996, 54.

[13] CIC can. 844 §1, CCEO can. 671 §1.

> to approach a Catholic minister, to receive the sacraments of penance, the Eucharist and anointing of the sick from non-Catholic ministers, in whose Churches these sacraments are valid" [14] And „Likewise Catholic ministers licitly administer the sacraments of penance, the Eucharist and anointing of the sick to Christian faithful of Eastern Churches, who do not have full communion with the Catholic Church, if they ask for them on their own and are properly disposed" [15]

In his Post-Synodal Apostolic Exhortation, Pope Benedict XVI emphasised again the significance of the possibility of intercommunion between the Catholic Church and the Eastern Churches:

> „An emphasis on this eucharistic basis of ecclesial communion can also contribute greatly to the ecumenical dialogue with the Churches and Ecclesial Communities which are not in full communion with the See of Peter. The Eucharist objectively creates a powerful bond of unity between the Catholic Church and the Orthodox Churches, which have preserved the authentic and integral nature of the eucharistic mystery".[16]

The validity of the Liturgy of Addai and Mari

As mentioned before a question has emerged about the validity of the Eucharist of the Assyrian Church of the East, since in their ancient Anaphora of Addai and Mari, we can not find the narration of the Last Supper, so it lacks the Words of the Institution as well. Until the last decades, the Western perception was that the consecration of bread and wine into the Body and Blood of Christ would happen in that moment. Recent research, however, has already shown that the oldest Eucharistic prayers did not include the narration of the Last Supper, nor – consequently – the Words of the Institution. Robert Taft states that we have no knowledge of any Eucharistic prayer before Nicea that contains the Words of the Institution, and he claims in agreement with many liturgical scholars that the early Eucharistic prayers were short, independent blessings and

[14] CIC can. 844 §2, CCEO can. 671 §2.

[15] CIC can. 844 §3, CCEO can. 671 §3.

[16] BENEDICT XVI: *Sacramentum Caritatis. Post-Synodal Apostolic Exhortation, 22 February 2007,* 15.

thanksgiving without narrating the institution. An example of this fact can be found in the IX. chapter of the Didache:

> „Now concerning the Thanksgiving (Eucharist), thus give thanks. First, concerning the cup: We thank you, our Father, for the holy vine of David Your servant, which You made known to us through Jesus Your Servant; to You be the glory forever. And concerning the broken bread: We thank You, our Father, for the life and knowledge which You made known to us through Jesus Your Servant; to You be the glory forever. Even as this broken bread was scattered over the hills, and was gathered together and became one, so let Your Church be gathered together from the ends of the earth into Your kingdom; for Yours is the glory and the power through Jesus Christ forever".[17]

Liturgical scholars now increasingly agree that in the beginning, the Words of the Institution did not form the core of the Anaphoras, but they were later included in the anamnesis ('*embolism*'). This is evidenced by the Addai-Mari Anaphora, which is one of the oldest of them. Despite the lack of the institution narrative, its germs can already be discovered in the text:

> „And we also, Lord, your lowly, weak, and miserable servants, who have gathered and stand before you, (and) have received through tradition the form which is from you, rejoicing, glorifying, exalting, commemorating, and celebrating this great mystery of the passion, death and resurrection of our Lord Jesus Christ."[18]

Mass without the Consecration?

The above-mentioned liturgical scholar, Fr. Robert Taft wrote an article with the same deliberately provocative title. In the introduction he explains that he owned to a high-ranking Catholic prelate who, upon hearing of the historic decree of the Holy See recognizing the validity of the eucharistic sacrifice celebrated according to the original redaction of the Anaphora of

---

[17] *Didache. The Lord's Teaching Through the Twelve Apostles to the Nations*, translated by Riddle, M. B., in: Roberts, Alexander – Donaldson, James – Coxe, Cleveland (eds.), Ante-Nicene Fathers, Vol. 7, Buffalo NY 1886. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. http://www.newadvent.org/fathers/0714.htm, 2023.06.19.

[18] Jasper, Ronald C. D. – Cuming, Geoffrey: *Prayers of the Eucharist: Early and Reformed*, Collegeville 1990, 43.

Addai and Mari, without the Words of Institution—exclaimed in perplexity: "But how can there be Mass without the consecration?"[19]

Obviously, there cannot be. However, we can clearly notice behind the question the Western position that attributed the consecration to the Words of Institution. To understand the issue, we need to recall that since scholasticism there has been a sharp difference between East and West in the question of consecration. The question did not arise before the Middle Ages, and perhaps we can say that a solution has been found to this day. However, in the intervening centuries, theologians were seriously concerned about which is the *moment of consecration*, that is, exactly when we can say to the bread and wine that it is the Body and Blood of Christ.

In the West, the moment of transformation was clearly seen in the Words of Institution, while in the East, the critical moment has always been the epiclesis, or the calling down of the Holy Spirit on the gifts of bread and wine and the assembly. One of the most typical examples of the Eastern conception is found in the epiclesis of the Liturgy of St. John Chrysostom:

> […] we ask, pray, and entreat You: send down Your Holy Spirit upon us and upon these gifts here presented. And make this bread the precious Body of Your Christ. (He blesses the holy Bread.) And that which is in this cup the precious Blood of Your Christ. (He blesses the holy Cup.) Changing them by Your Holy Spirit. (He blesses them both.) […]

One of the main aspects of Western reasoning is that while the scriptural foundations of the Words of the Institution are obvious (Mt 26: 26-29; Mk 14: 22-25; Luke 22: 19-21; 1 Cor 11: 23-26), the role of the epiclesis cannot be similarly demonstrated from the Bible. However, the Church Fathers (including St. Basil the Great)[20] clearly attest to the ancient practice of Eucharistic epiclesis. St. John Chrysostom puts it this way: *„it is not the priest who creates anything, but the Holy Spirit, who, by spreading and covering with his wings, creates this secret sacrifice".*[21]

Reviewing the extreme views, Eastern and Western theologians today agree that both the Words of the Institution with the anamnesis, and epiclesis

[19] TAFT: *Mass Without… op. cit.* 482.
[20] MIGNE, Jacques Paul (ed.): *Patrologia graeca* vol. 32, Paris 1857, 188.
[21] MIGNE: *Patrologia graeca* vol. 50, Paris 1862, 459.

are vital, and that the Eucharistic prayer should be taken as a whole. According to the Munich document on 'The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity', the Spirit transforms the sacred gifts into the body and blood of Christ in order to bring about the growth of the body which is the church. In this sense the entire celebration is an epiclesis, which becomes more explicit at certain moments. The Church is continually in a state of epiclesis.[22]

Based on all that said above, it is very conceivable that the "imperfection" of the Anaphora of Addai and Mari merely demonstrates the preservation of the original character of the Anaphora regarding the missing Words of Institution, while the praying community implicitly considered the link to the Last Supper just as important and significant. This clear intention is expressed in other ways, as we will see later.

The question of the high-ranking Catholic prelate – *Mass without the Consecration?* – reflects a misunderstood starting point. The Words of Institution, as we have seen, did not form the core of the Eucharistic prayers from the beginning. Nevertheless, we clearly do not consider the Eucharistic prayers before Nicea to be invalid, as they clearly show the intention of the Christian community to carry out the Holy Mysteries which Jesus left to them before his death and resurrection. The ancient Eucharistic prayers shed light on the fact that the Anaphora of Addai and Mari is valid, even if it does not contain explicitly the Words of Institution.

The Holy Leaven (*Malka*)

As we mentioned, among other reasons Fr. Taft used the tradition of the Holy Leaven to argue in favor of the validity of the Anaphora of Addai and Mari: The emphasis on the close connection with the events that took place in the "Upper room" has become topical in the last decades, as the conditions for intercommunion between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East in difficult pastoral positions have been sought. The intention expressed by tradition to link the given Liturgy to the Institution of Christ,

[22] JOINT INTERNATIONAL COMMISSION FOR THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE CATHOLIC CHURCH AND THE ORTHODOX CHURCH: *The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity*, Munich 1982, 5c.

taking into account other aspects, indeed makes the Anaphora of Addai and Mari valid, a position which the Catholic Church officially declares. The sacrament of Malka in the Assyrian Church of the East also carries a unique antiquity that in itself enriches the treasury of the Christian East.

The tradition of the Holy Leaven, also known as Malka ('the King'), is a unique phenomenon in the Assyrian Church of the East. In his main work, Liber Marganitae,[23] Mar 'Abdīšō' of Nisibis, the Armenian metropolitan (+1318) lists the seven sacraments that exist in their Church, five of which are also considered sacraments in the Catholic Church.[24] In virtue of its venerable origin, theological meaning and liturgical statute, the Holy Leaven was ranked by Mar Abdisho of Nisibis among the sacraments ('Razeh' or 'Sacred Mysteries') along with the Sign of the Cross.

During the fourth and fifth sessions of the conference „Fifth Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition" organized by *Pro Oriente,* on 28 February 2002, the participants examined the tradition of the sacraments of the Holy Leaven and the Sign of the Cross in the Assyrian Church. Mar Bawai Soro, Bishop of the Assyrian Church of the East,[25] gave a lecture on the Holy Leaven, which was followed by a long and exciting discussion. Mar Bawai emphasized the importance of the Malka in the Eastern Syrian tradition and recalled that in sacramental theology it is more important to keep the *realities* in mind and not to limit the mysteries to things and numbers. His conception reflects the ancient Eastern tradition.[26]

Responding to his presentation, Louis Sako, the current Patriarch of the Chaldean Catholics and head of the Chaldean Catholic Church noted that the Assyrian Church of the East could now easily accept that the Malka is

---

[23] SHIMUN, Mar Eshai (ed. and trans.): *The Book of Marganitha (The Pearl), On the Truth of Christianity: Written by Mar O'Dishoo Metropolitan of Suwa (Nisibin) and Armenia. Together with several pertinent passages quoted from the various Church Fathers; a successive lift of the patriarchs of the East; and an index of Biblical and ecclesiastical writings,* Trichur 1965, 46.

[24] Baptism, Confirmation, Eucharist, Reconciliation, and Holy Orders.

[25] After 20 years of episcopal service in the Assyrian Church of the East, Mar Bawai Soro (along with nearly one thousand Assyrian Christian families) was received into communion with the Chaldean Catholic Church in May 2008. He was the eparch of the Chaldean Catholic Eparchy of Toronto until 2021, when his resignation was accepted by Pope Francis.

[26] SORO, Bawai: *The Sacrament of the Holy Leaven 'Malka' in the Church of the East*, in: Syriac Dialogue – Fifth non-official consultation on dialogue within the Syriac Tradition, Wien 2003, 88-101.

not a separate sacrament, but an important part of the celebration of the Eucharist. He added that neither the very glorious tradition of the Holy Leaven nor the theological meaning expressed in it would be undermined by accepting this. He considered this view important because, for the ecumenical movement, as he pointed out, it is more important to seek an expression of the Church's faith in sacramental theology than to try to make a historical reconstruction of different traditions and practices.[27]

As the Common Statement On 'Sacramental Life' signed by the Catholic Church and the Assyrian Church of the East declares, „In different ways the early Church practised a partition of Eucharistic bread, combined with a distribution of these particles among the churches or the celebrants of a specific area." The document reminds us, that „such liturgical practice existed both in the Christian East and in the Christian West. One of these practices, called the 'fermentum', consisted in a distribution of small Eucharistic particles by the bishop to the priests of the surrounding area; each priest had to dip this particle into the cup of his eucharistic celebration, hence the name 'fermentum' or 'leaven'." The Statement then confirms, that these kind of practices gradually disappeared in the Western Church and in most of the Oriental Churches. The Assyrian Church of the East, however, „faithfully conserved such a liturgical practice, called 'Holy Leaven' or 'Malka'. Every year on Holy Thursday, the local parish priest renews the Holy Leaven by mixing the old Leaven with the new one. This Leaven is subsequently to be used during the year in all the Eucharistic loaves prepared by the priest before the Eucharistic celebration. In the sacramental tradition of the Assyrian Church of the East, this Holy Leaven has an integral and necessary part in the overall process of consecration. Further, the Holy Leaven functions as a visible sign of historical continuity between every Qurbana or Eucharistic celebration and the Last Supper (cf. Mt. 26:26)".[28]

---

[27] SAKO, Louis: *Reply to the paper of Mar Bawai Soro on Holy Leaven,* in: Syriac Dialogue – Fifth non-official consultation on dialogue within the Syriac Tradition, Wien 2003, 117.

[28] JOINT COMMITTEE FOR THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE CATHOLIC CHURCH AND THE ASSYRIAN CHURCH OF THE EAST: *Common Statement on 'Sacramental Life'*, 24 November 2017, IV.

The origins of the Holy Leaven

The origins of the Holy Leaven are quite obscure, and there are several theories as to the development of this custom, which their tradition dates back to the Last Supper. We have sources on the origin of the Holy Leaven only since the 10th century. For reasons of length, we do not have the opportunity to present them in details, so we will only mention some of them briefly. According to the unanimous opinion of the scholars, the oldest of the texts currently available, in which Malka is mentioned, is the Code of Patriarch Yohanan bar Abgareh (+905), which was kept for us by Joseph Kelaita. Canon 15. states: „A priest is obligated to prepare the Eucharistic bread for the Holy Qurbana and to mix the Holy Leaven with it, in addition to the simple leaven".[29]

An important witness of this tradition is Pseudo-Gewargis's commentary on the Divine Liturgy, which was written in the same region in the 10th century. The first description of the origins of the Holy Leaven can be found in Shelêmôn of al-Basra's *Diburita*, written in the 13th century:

> „Some men have a tradition that when our Lord broke His body for His disciples in the upper chamber, John the son of Zebedee hid a part of his portion until our Lord rose from the dead. And when our Lord appeared to His disciples and to Thomas with them, He said to Thomas, 'Hither with thy finger and lay it on My side, and be not unbelieving, but believing.' Thomas put his finger near to our Lord's side, and it rested upon the mark of the spear, and the disciples saw the blood from the marks of the spear and nails. And John took that piece of consecrated bread, and wiped up that blood with it; and the Easterns, Mâr Addai and Mâr Mârî, took that piece, and with it they sanctified this unleavened bread which has been handed down among us."[30]

A century later, Yohanan bar Zo'bee already provides a much more complex account of the origins of the Holy Leaven.[31]

In Syrian, 'Malka' literally means 'King'. As elsewhere, the title King was applied for Jesus Christ among many other titles. According to the scholars, this title could later be applied to the Holy Leaven as well, because

[29] KELAITA, Joseph. (ed.): *The Liturgy of the Church of the East*, Musil 1928, 211.

[30] BUDGE, Ernest Wallis (ed.): *Diburita or "The Book of the Bee" by Shelêmôn of al-Basra*, Oxford 1886, 90.

[31] BADGER, George Percy (ed.): *The Nestorians and Their Rituals, vol. 11.*, London 1853, 151-153.

the faithful of these very Churches have never lived under a Christian ruler, leaving their only King the Lord himself, who was revered and appropriately worshipped in the Holy Leaven.

The significance of the Holy Leaven

Horizontally:

Perhaps this aspect is most visible in India today.[32] The practice of the Church of the East in India (Kerala, South India) is that the metropolitan renews the Malka together with all of his priests on Holy Thursday, and then each priest takes a portion of the new sacrament to his parish church, to use it in the making of the Eucharistic bread for the Divine Liturgy for a year. The horizontal significance is expressed in the fact that this makes the unity of the priesthood according to Christ, and obedience and unity with the hierarch even more visible.

Vertically:

Although we do not find the Words of Institution in the Anaphore of Addai and Mari, the obligatory addition of the Holy Leaven to each Eucharistic bread clearly expresses the intention to link the current Eucharistic celebration with what happened in the *Upper Room*, the Mystical (Last) Supper. Just as Latin canon law considers to be invalid the Roman Mass without the Words of Institution, so does Syrian canon law regard the use of the Holy Leaven as a condition of validity. The words are replaced by the symbols. Their clear intention is to be vertically attached to the Last Supper, preserving its memory in continuity by the Holy Leaven.

Conclusion

As we have seen, the Catholic canon law clearly defines the admission of the sacraments. In these canons, there are some distinctions, which are

---

[32] ROYEL, Awa: *The Sacrament of the Holy Leaven (Malka) in the Assyrian Church of the East*, in: Giraudo, Cesare (ed.), The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari, Acts of the International Liturgy Congress, Rome 25-26 October 2011, Rome 2013, 380.

made for the situation of real pastoral necessity, and which let the Catholics to admission the Eucharist to the faithful of the churches, in which this sacrament is valid according to the Catholic point of view, and vice versa. Considering the difficult situation of the Middle East and the widespread diaspora, the pastoral necessity was obvious. Although the problem was that the Assyrian Church of the East has a Liturgy (the Liturgy of Mar Addai and Mar Mari) from which the Words of Institution are missing. Since in the Catholic Church, these words are considered to be consecratory and for that necessary, the validity of this ancient Anaphora was a serious question, which they examined on a historical, liturgical and theological basis. The final conclusion was that the Anafora of Addai and Mari can be considered valid. The Guidelines gives the following explanation:

> "The words of Eucharistic Institution are indeed present in the Anaphora of Addai and Mari, not in a coherent narrative way and ad litteram, but rather in a dispersed euchological way, that is, integrated in successive prayers of thanksgiving, praise and intercession."[33]

Some circles of the Catholic Church didn't agree with this document, so Fr. Robert Taft, who was one of the protagonists of this decision, argued in favor of it. One of his arguments on the validity of the Anaphora of Addai-Mari was the sacrament of the Holy Leaven, as known as Malka. This is a very old custom in the Assyrian Church of the East, which has been in use from time immemorial, but we have written testimonies on this custom only from the 10th century.

As we have seen, the historic document of 2001 also takes into consideration with regard to the Assyrian form of the anaphora of Addai and Mari the presence of the Holy Leaven in the Assyrian Eucharist, "thereby linking the present celebration with all previous ones back to the Mystical Supper itself." We are now twenty years after the promulgation of this document which declared the validity of this ancient anaphora. It is important to note, that the document did not only take into consideration the ecumenical rapprochement between the two Sister Churches, but – in the

---

[33] PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY: *Admission to the Eucharist in Situations of Pastoral Necessity. Provision Between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East.* L'Osservatore Romano Weekly Edition in English. 31 October 2001. op. cit. 2:7.

spirit of the Decree on Ecumenism of Vatican II, *Unitatis Redintegratio* – it also significantly professed the orthodoxy of the Assyrian Church of the East in terms of her doctrine and liturgy, for,

> *„the Catholic Church recognises the Assyrian Church of the East as a true particular Church, built upon orthodox faith and apostolic succession. The Assyrian Church of the East has also preserved full Eucharistic faith in the presence of our Lord under the species of bread and wine and in the sacrificial character of the Eucharist. In the Assyrian Church of the East, though not in full communion with the Catholic Church, are thus to be found 'true sacraments, and above all, by apostolic succession, the priesthood and the Eucharist' (UR n. 15)".*[34]

[34] PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY: *Guidelines… op. cit. 3:3.*

SEREGHY XÉNIA

Die Elimination der Tatstrafen aus der Rechtsordnung der katholischen Ostkirchen

Einleitung

Gemäß can. 1311 des lateinischen und 1401 des östlichen Kodex ist es das eigene Recht der Kirche, Christgläubigen, die eine strafbare Handlung begangen haben, mit strafrechtlichen Konsequenzen zu bestrafen. Die Ausübung dieses Rechts ist notwendig, damit die Kirche ihre Mission zur Errettung der Seelen erfüllen kann. Die Rettung der Seelen ist das Ziel der Kirche. Die kanonischen Strafen dienen also dazu, den Täter zu verbessern und die Gemeinschaft zu schützen. Diese Strafkraft kann man bereits im Neuen Testament an mehreren Stellen lesen, z.B.: „Denen ihr die Sünden erlasst, denen sind sie erlassen; denen ihr sie behaltet, sind sie behalten." (Johannes 20,23).

Sanktionen und Strafmaßnahmen können Zensur, Wiedergutmachung und Buße umfassen. Das Ziel ist für beide Rechtsordnungen das Gleiche, jedoch haben sie aber ihre eigenen Besonderheiten. In der Rechtsordnung der lateinischen Kirche gibt es die sogenannten Tatstrafen (*poena latae sententiae*). Früher gab es auch in den katholischen Ostkirchen automatische Strafen, aber während der zweiten Kodifikation des Gesetzbuches der katholischen Ostkirchen wurde diese Art von Sanktionen eliminiert.

In meinem Aufsatz suche ich nach der Antwort auf die Fragen, warum das geltende Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen keine Tatstrafen vorsieht, und ob die automatischen Strafen in den Ostkirchen irgendwie doch angewendet werden können.

Ursprung der Tatstrafen

Ein wichtiges Merkmal des Strafrechts der katholishen Ostkirchen ist die Abschaffung der Tatstrafe (*poenae latae sententiae*). Aufgrund seiner Bedeutung muss das Thema näher erläutert werden, da die Autoren verschiedene Meinungen zu den automatischen Strafen haben, die in der lateinischen Disziplin immer noch zu finden sind. Um das Weglassen dieser Art von Sanktionen im östlichen Strafrecht zu verstehen, ist es wichtig, sich an die Natur automatischer Sanktionen zu erinnern.

Im kanonischen Recht wird zwischen Tat- (*poena latae sententiae*) und Spruchstrafen (*poena ferendae sententiae*) unterschieden. Bei automatischen Strafen hat sich der Täter zum Zeitpunkt der Tat bereits verurteilt, bei einer Spruchstarfe erfolgt jedoch ein Urteil durch einen Richter. Bei automatischen Strafen tritt die Bestrafung auch in dem Moment ein, in dem dem Täter bewusst wird, dass er eine strafbare Handlung begangen hat. Damit es tatsächlich zu automatischen Strafen kommt, müssen bestimmte Kriterien erfüllt sein, also muss vor allem die Tat klar sein und begangen sein, nicht nur als Gedanke.

Selten gab es jedoch Meinungen, die die Tatstrafen ablehnten, selbst als der CIC 1917 in Kraft war. Während der Überarbeitung des Kodex und unmittelbar vor der Verkündung des neuen Kodex wurde heftig diskutiert, ob der Täter für bestimmte strafbare Handlungen automatisch bestraft werden sollte. [1] Es gab hitzige Dialoge über das Für und Wider von automatischen Strafen. Zu den Vorteilen gehört, dass es die einzige Form der Bestrafung ist, die auf verdeckte Taten im Geheimen reagieren kann, und dass die Gerechtigkeit besser gewährleistet werden kann, da alle gleichbehandelt werden.[2] Dem ist entgegenzuhalten, dass bei diesen Strafen der Täter zugleich Ankläger, Richter und Vollstrecker der Strafe in einer Person ist. Dies widerspricht dem Grundsatz, dass niemand Richter in eigener Sache sein kann (*nemo iudex in causa sua*). Bei automatischen Strafen kann die Höhe der Strafe nicht an den Grad der Verantwortung des Täters

[1] SEBOTT, Reinhold: *Das kirchliche Strafrecht. Kommentar zu den Kanones 1311-1399 des Codex Iuris Canonici*, Frankfurt am Main 1992, 32.

[2] DEMEL, Sabine: *Tatstrafe contra Spruchstrafe? Ein Vergleich des CIC 1983 mit dem CCEO 1990*, in: Archiv für Katholisches Kirchenrecht 165 (1996), 106.

angepasst werden, und der Täter kann oft nicht beurteilen, ob die Strafe tatsächlich verhängt wurde. Andererseits tragen automatische Strafen eine Unpersönlichkeit und eine Art Formalismus in sich. [3] Diese Form der Bestrafung ist jedoch bis heute in der lateinischen Kirche präsent, obwohl die Zahl der automatischen Bestrafungen während der Zweiten Kodifikation erheblich reduziert wurde.

Der Tatstrafe ähnliche Phänomene lassen sich bereits im römischen Recht entdecken. Dazu gehörten auf der Grundlage des prätorianer Edikts bestimmte Verhaltensweisen, die Ausübung bestimmter Berufe und der Konkurs eines zahlungsunfähigen Schuldners, die *ipso facto*, dass heisst unmittelbare Infamie hervorruft. [4] Infamie ist jedoch keine automatische Bestrafung, sondern eine moralische Bewertung. Laut Herman kann Hochverrat im römischen Recht als Tatstrafe eingestuft werden, weil in diesem Fall der Täter im Moment des Hochverrats sein Recht auf Rückkehr verlor, eine Folge, die der spezifischen Natur des Verbrechens zuzuschreiben ist.[5] Fraglich ist jedoch, inwieweit das römische Recht die kirchliche Auslegung solcher Strafen beeinflusst hat.

Die Ursprünge der automatischen Strafen lassen sich bis in die Anfänge der Kirche zurückverfolgen. Zunächst wurde es jedoch nicht als Rechtsbegriff gesehen, sondern als Einschätzung einer spirituellen Situation: Es wurde als eine Art weltlicher Ausdruck des göttlichen Gerichts gesehen.[6] Gleichzeitig dürfen wir nicht vergessen, dass in der ersten Phase des kirchlichen Lebens nur die Exkommunikation, die vom zuständigen Vorsteher im strengen Sinne des Wortes verhängt wurde, das Zeichen der Bestrafung trug.[7]

Unter Kirchenrechtlern war auch umstritten, wann in der Kirche tatsächlich die Tatstrafe erschienen ist. Spuren von automatischen Strafen finden sich bereits in der Heiligen Schrift: „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht an den Namen

---

[3] DEMEL: *Tatstrafe... op. cit.*, 106.

[4] FÖLDVÁRI András – HAMZA Gábor: *A római jog története és institúciói*, Eger 2018, 223.

[5] HERMAN, Emil: *Hat die byzantinische Kirche von selbst eintretende Strafen (poenae latae sententiae) gekannt?* in: Byzantinische Zeitschrift 44 (1951), 260.

[6] ARIAS GÓMEZ, Juan: *Las penas 'latae sententiae': actualidad o anacronismo*, in: Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi Vol.II., Milano 1984, 6.

[7] ARIAS GÓMEZ: *Las penas... op. cit.*, 6.

des einzigen Sohnes Gottes geglaubt hat." (Joh 3,18) „Wenn du einen, der falsche Lehren vertritt, einmal und ein zweites Mal ermahnt hast, so meide ihn! Du weißt, ein solcher Mensch ist auf dem verkehrten Weg; er sündigt und spricht sich selbst das Urteil." (Tit 3,10-11). Laut Franz von Kober gab es schon in der Antike automatische Strafen, auf diese Stellen will er sich aber nicht berufen.[8] Dagegen vertrat Paul Hinschius die Ansicht, erstmals – und nur sehr selten – im 7-8. Jahrhundert tauchten im Westen automatische Strafen auf.[9] Bernhard van Epsen lässt die *ipso facto* oder *ipso iure* Strafe noch später, nach dem 10. Jahrhundert in der Kirche erscheinen.[10]

Die Tatstrafen in der Rechtsordnung der Ostkirchen

Sabine Demel äußerte eine interessante Bemerkung: Sie findet es überraschend, dass der östliche Kodex keine automatischen Strafen enthält, obwohl sich der CCEO (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*) als traditionsbewusst versteht. [11] Es lohnt sich jedoch zu prüfen, ob die Tatstrafen in den Ostkirchen bekannt waren und ob sie wirklich zur östlichen Tradition gehören oder nicht.

Diejenigen, die der Ansicht waren, automatische Strafen seien auch in der byzantinischen Kirche bekannt gewesen, verwiesen auf die canones der Konzile von Elvira (um 300) und Ankyra (314). Diejenigen, die bekannte Ketzer waren, galten als von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Laut Kober handelt es sich um einen Sonderfall, bei dem der Täter aufgrund der Tatart selbst sein Recht auf Kirchenmitgliedschaft verleugnet hat.[12] Es stellt sich die Frage, ob diejenigen, die ähnlich schwere Taten begangen haben, automatisch aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wurden oder ob ein Richter in einem Urteil die Exkommunikation verkünden musste. Herman sagt, es reiche aus, die Bußdisziplin der Alten Kirche zu

---

[8] von KOBER, Franz: *Der Kirchenbann: nach den Grundsätzen des canonischen Rechts dargestellt*, Tübingen 1857, 57.

[9] s. HERMAN: *Hat die byzantinische Kirche... op. cit.*, 259.

[10] s. PAMPARA, James Mathew: *Characteristic Features of the Penal Law in the Code of Canons of the Eastern Churches*, in: Iustitia vol. 2, No.2 (2011), 272.

[11] DEMEL: *Tatstrafe... op. cit.*, 108.

[12] KOBER: *Der Kirchenbann... op. cit.*, 56.

untersuchen, um die Antwort zu finden.[13] Der Sünder hat dem Bischof seine Schuld gestanden, das heißt, er hat sich selbst angeklagt. Der Bischof schloss den Sünder aus der Gemeinde aus und stellte ihn in den Bußorden. Er bestimmte den Zeitpunkt der Sühne und die Art der Wiedergutmachung nach der Schwere der Schuld des Täters. Daraus wird deutlich, dass die Exkommunikation nicht automatisch dadurch erfolgte, dass der Täter die Sünde begangen hatte, sondern erst nachdem er seine Tat dem Bischof gestanden und er ihn aus der Gemeinde ausgeschlossen hatte. Wenn der Sünder hartnäckig auf seiner Sünde beharrt hatte, ohne sich selbst anzuklagen, hätte der Bischof ihn exkommunizieren können, aber er musste die Angelegenheit vorher untersuchen.[14]

Um zu beweisen, dass automatische Strafen (*poenae latae sententiae*) auch in der byzantinischen Kirche existierten, wurde Can. 1 der Synode von Antiochien (341)[15] zitiert. Laut diesem Kanon sollen Gläubige, die trotz der Anordnung des Konzils von Nicäa mit den Juden das Pessahfest (Ostern) feiern, von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen werden. Im Falle eines Bischofs, Priesters oder Diakons gilt er in dem Moment als exkommuniziert, in dem er die Handlung begeht. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass Laien nach dem Text des Kanons nur dann mit der Exkommunikation bestraft wurden, wenn sie hartnäckig im Ungehorsam verharrten. Dagegen galten Kleriker, sofern sie nur einmal mit den Juden Ostern feierten, von diesem Moment an als exkommuniziert. Laut Kober

---

[13] HERMAN: *Hat die byzantinische Kirche... op. cit.*, 261.

[14] HERMAN: *Hat die byzantinische Kirche... op. cit.*, 262.

[15] Text des Kanons auf Englisch: „Whosoever shall presume to set aside the decree of the holy and great Synod which was assembled at Nice in the presence of the pious Emperor Constantine, beloved of God, concerning the holy and salutary feast of Easter; if they shall obstinately persist in opposing what was [then] rightly ordained, let them be excommunicated and cast out of the Church; this is said concerning the laity. But if any one of those who preside in the Church, whether he be bishop, presbyter, or deacon, shall presume, after this decree, to exercise his own private judgment to the subversion of the people and to the disturbance of the churches, by observing Easter [at the same time] with the Jews, the holy Synod decrees that he shall thenceforth be an alien from the Church, as one who not only heaps sins upon himself, but who is also the cause of destruction and subversion to many; and it deposes not only such persons themselves from their ministry, but those also who after their deposition shall presume to communicate with them. And the deposed shall be deprived even of that external honour, of which the holy Canon and God's priesthood partake." siehe: https://www.newadvent.org/fathers/3805.htm 27.01.2022

handelt es sich nach dem Text des Kanons um eine nachträglich auszusprechende, also Spruchstrafe (*poena ferendae sententiae*) für Laien, während es sich für Kleriker um eine automatische Strafe (*poena latae sententiae*) handelt.[16] Mehrere Personen waren mit dieser Erklärung jedoch nicht einverstanden. Der Unterschied zwischen der Bestrafung der Laien und der Kleriker ist, laut Hinschius, kein Beweis für die Existenz der automatischen Strafen.[17] Die großen byzantinischen Kirchenrechtler des Mittelalters, darunter auch Zonaras, interpretierten den 1. Kanon der Synode von Antiochien als eine nachträglich zu verhängende Strafe (Spruchstrafe).[18]

Es ist bemerkenswert, dass das Handbuch des orthodoxen Kirchenrechtlers Nikodim Milaš[19] keine Spur von einer Unterscheidung zwischen Tatstrafen und Spruchstrafen enthält. Herman erwähnt jedoch, dass Milaš in seinem Kommentar zu den canones zwischen den beiden Formen der Bestrafung unterscheidet, und er gibt denen einen griechischen Namen.[20] Daher scheint es, dass automatische Strafen (*poena latae sententiae*) in der byzantinischen Kirche nicht bekannt waren. Nicht nur bei den byzantinischen, sondern auch bei den anderen östlichen Kirchen (alexandrinische, antiochische, chaldäische, armenische) kann man sagen, dass Tatstrafen nicht zur authentischen Tradition dieser Kirchen gehörten.[21]

Dennoch tauchten ab dem 18. Jahrhundert unter lateinischem Einfluss in einigen ostkatholischen Kirchen im Nahen Osten automatische Strafen auf. In die Maronitische Kirche 1736 auf der Synode des Libanongebirges, in die Melkitische Griechisch-Katholische Kirche im Jahr 1765 mit dem Apostolischen Brief *Interplurimas* von Clemens XIII. wurden automatische Strafen eingeführt. Es wurde 1853 durch ein Konzil in die Chaldäischen Kirche eingeführt, und die syrische Kirche begann, zwischen *poena vindicativa* und *poena censura* nach dem Konzil von 1888 zu unterscheiden.[22]

---

[16] KOBER: *Der Kirchenbann... op. cit.*, 57.

[17] s. HERMAN: *Hat die byzantinische Kirche... op. cit.*, 263.

[18] HERMAN: *Hat die byzantinische Kirche... op. cit.*, 264.

[19] Sein Hauptwerk ist: *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche,* Mostar 1905.; im 3. Kapitel des 3. Teiles des Buches befindet sich das Strafrecht in den Seiten 489-515.

[20] HERMAN: *Hat die byzantinische Kirche... op. cit.*, 264.

[21] ŽUŽEK, Ivan: *Notula de poenis latae sententiae in iure orientalis,* in: Monitor Ecclesiasticus 101 (1976), 355-356.

[22] FÜRST, Carl Gerold: *Diritto penale e carità*, in: Agrestini, Silvano – Ceccarelli-Morolli, Danilo (a cura di), Ius ecclesiarum vehiculum caritatis. Atti del simposio internezionale per il

Die Armenische Kirche ging auf der Synode 1911 sogar noch weiter und unterschied zwischen Strafen *a iure* und *ab homine* Strafen.[23] Fürst fragt, ob die Tradition, die auf offensichtlicher Latinisierung basiert, auch wenn sie seit mehr als zwei Jahrhunderten besteht, als wahre östliche Tradition angesehen werden kann. Er gibt auch die Antwort: Seiner Meinung nach ist es nicht, also es sollte aufgegeben werden.[24]

Wenn man all dies beachtet, ist das Ziel der Kodifizierer nachvollziehbar, automatische Strafen aus dem östlichen Kodex zu streichen. Nicht nur, weil solche Strafen kein Teil der ursprünglichen östlichen Tradition waren, sondern auch wegen der medizinischen Natur der Bestrafung: Bestrafung als Medizin erfordert, dass die Krankheit zuerst beurteilt und diagnostiziert wird.[25] Und das wäre mit automatischen Strafen nicht möglich. Für den Verzicht auf Tatstrafen spricht noch ein weiteres Argument: die Bedeutung der kanonischen Verwarnung (*monitio canonica*).

Gemäß dem geltenden östlichen Kodex ist „*Poena canonica per iudicium poenale in cann. 1468–1482 praescriptum irrogari debet firma potestate coercitiva iudicis in casibus iure expressis et reprobata contraria consuetudine*." (Can. 1402 § 1). Canon 1408 steht in engem Zusammenhang mit dieser Norm, wonach der Täter nur an eine in einem Urteil oder einer Entscheidung verhängte Strafe gebunden ist. Aus diesen Kanones geht hervor, dass das östliche Recht im Vergleich zum lateinischen Gesetzbuch nur Sanktionen anerkennt, die als *„ferendae sententiae"* (Spruchstrafen) klassifiziert sind, obwohl dieser Begriff im östlichen Gesetzbuch nicht verwendet wird.[26] Canon 1408 weist auch darauf hin, dass der Papst oder das ökumenische Konzil etwas anderes vorsehen können: *„Poena reum non tenet, nisi postquam sententia vel decreto irrogata est, salvo iure Romani Pontificis vel Concilii Oecumenici aliter statuendi."*

---

decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium: Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001, Città del Vaticano 2004, 517.

[23] FÜRST: *Diritto penale… op. cit.*, 517.

[24] FÜRST: *Diritto penale… op. cit.*, 530.

[25] FÜRST, Carl Gerold: *Penal Sanctions in the Church (cc. 1401-1467),* in: Nedungatt, George – Ruyssen, Georges (ed.), A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches (Kanonika 10), Roma 2002, 792.

[26] DI MATTIA, Giuseppe: *La normativa di diritto penale nel Codex Iuris Canonici e nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: Apolliaris 65 (1992), 159.

Basierend auf dem Text scheint es, auch wenn er nicht ausdrücklich darauf hinweist, dass es immer noch die Möglichkeit automatischer Sanktionen gibt. Ein Beispiel dafür ist die Apostolische Konstitution *Universi Dominici Gregis* von Johannes Paul II. über die Vakanz und die Wahl eines neuen Papstes. Vier Punkte dieser Konstitution[27] behandeln solche Taten, die mit automatischer Exkommunikation (*excommunicatio latae sententiae*) bestraft werden sollten. Diese Sanktionen gelten für alle am Konklave teilnehmenden Kardinäle, einschließlich derjenigen der östlichen Riten. Nicht nur Kardinäle können automatisch bestraft werden, sondern alle Personen, die irgendeinen wahlbezogenen Dienst verrichten (vgl. UDG 46, 58). Diese Personen können auch Mitglied einer ostkatholischen Kirche sein. Allerdings ist, laut Jesús Miñambres, die Auslegung und Anwendung dieser

[27] IOANNES PAULUS PP. II, Const. Ap., *Universo dominici gregis* (22 februarii 1996) in *AAS* 88 (1996) 305-343.: „Qui electioni quoquo modo, ad normam n. 46 huius Constitutionis, deserviunt, quique directe vel indirecte secretum violare quomodolibet poterunt-sive per verba, sive per scripta, per signa, aliasve per quasvis rationes-omnino violationem huiusmodi vitare debent, sub poena excommunicationis latae sententiae, Sedi Apostolicae reservatae."(58.); „Si in electione Romani Pontificis perpetretur-quod Deus avertat-crimen simoniae, deliberamus et declaramus omnes quotquot fuerint in culpa exstantes in excommunicationem latae sententiae esse incursos, nullitatem tamen vel eiusdem simoniacae provisionis irritationem tolli, ne hac de causa-prout a Decessoribus Nostris statutum est-validitas electionis Romani Pontificis impugnetur." (78.); „Item ea confirmata volumus, quae Decessores Nostri sanxerunt, ut omnis externus interventus in electionem Summi Pontificis removeretur. Quam ob rem, iterum ex virtute sanctae oboedientiae et sub poena excommunicationis latae sententiae, omnibus et singulis Cardinalibus electoribus, praesentibus et futuris, pariterque Secretario Collegii Cardinalium atque ceteris omnibus partem habentibus praeparationis et exsecutionis rerum quae ad electionem requiruntur, interdicimus, ne, quovis praetextu, a quavis civili potestate munus recipiant veto seu exclusivam, uti vocant, etiam sub forma simplicis desiderii, proponendi, neve hoc ipsum veto patefaciant sive universo electorum Collegio simul congregato, sive singulis electoribus, sive scripto sive ore, sive directe ac proxime, sive oblique et per alios, sive ante electionis initium sive ipsa perdurante. Quam prohibitionem extendi volumus ad omnes interventus, intercessiones, optata, quibus auctoritates saeculares cuiuslibet ordinis et gradus, vel quivis hominum coetus vel personae singulae voluerint sese Pontificis electioni immiscere." (80); „Cardinales electores praeterea abstineant ab omnibus pactionibus, conventionibus, promissionibus aliisque quibusvis obligationibus, quibus astringi possint ad suffragium cuidam vel quibusdam dandum aut recusandum. Quae omnia, si reapse intervenerint, etiam iure iurando adiecto, decernimus ea nulla et irrita esse, neque eadem observandi obligatione quemquam teneri; facientes contra iam nunc poena excommunicationis la-tae sententiae innodamus. Vetari tamen non intellegimus, ne per tempus Sedis vacantis de electione sententiae invicem communicentur." (81).

Strafen auf Mitglieder östlicher Kirchen problematisch, da das östliche Strafrecht keine Tatstrafen anerkennt.[28]

Vorbehaltene Sünden im östlichen Kodex contra Tatstrafen im lateinischen Kodex

Durch die Abschaffung automatischer Bestrafungen ist der Kodex zur ursprünglichen östlichen Strafdisziplin zurückgekehrt, einem Verfahren, das der Institution der „vorbehaltenen Sünden" ähnelt. Der Kern davon ist, dass nach dem Geständnis die Auflösung verschoben werden kann, bis der verursachte Schaden behoben ist und der Täter sich bessert. Die einschlägigen Normen finden sich jedoch nicht im Abschnitt Strafrecht, sondern im Kapitel über die Beichte.

Im Bezug auf die Strafnormen der beiden Gesetzbücher ist die Kombination der Spruchstrafe und der Institution der vorbehaltenen Sünden sowie die Tatstrafe ein Punkt, an dem Kirchenrechtler unterschiedliche Meinungen vertreten. Wenn wir diese beiden Institutionen vergleichen, müssen wir in erster Linie bedenken, dass reservierte Sünde nicht gleichbedeutend mit Bestrafung ist. Das bedeutet, dass der Straferlass, der zum externen Forum gehört, durch canones 1419-1425 der CCEO geschieht.

Wir sehen, dass die beiden Rechtssysteme auf unterschiedliche Weise versuchen, das gleiche Ergebnis zu erzielen. Danach stellt sich jedoch die Frage, welche Lösung besser sein könnte? Die Antwort ist nicht einfach, da es Argumente für und gegen beide Lösungen gibt.

Der Kodex der katholischen Ostkirchen erwähnt zwei Handlungen, von denen die Freilassung dem Heiligen Stuhl vorbehalten ist: die direkte Verletzung des sakramentalen Siegels und die Freilassung des Komplizen von der gegen das sechste Gebot begangenen Sünde.[29] Die Begehung dieser Handlungen ist eine Sünde, die nach lateinischem Recht nicht vorbehalten ist, sondern eine Exkommunikation beinhaltet, die dem Heiligen Stuhl vorbehalten ist. Diese strafbaren Handlungen sind in den meisten Fällen

[28] MIÑAMBRES, Jesús: *Il governo della chiesa durante la vacanza della Sede Romana e l'elezione del Romano Pontefice,* in: Ius Ecclesiae 8 (1996), 726.

[29] Can. 728 §1 n.1-2 CCEO.

geheim, was es schwierig macht, eine Strafe in einem externen Forum zu verhängen.

Sebott und Demel sehen es so, dass vorbehaltene Sünden im CCEO und Tatstrafen im CIC eine ähnliche Wirkung haben. Das Ziel ist in beiden Fällen das gleiche: die Schwere der begangenen Tat zu betonen und damit auf das Gewissen des Täters einzuwirken.[30] Pampara sieht jedoch, dass ein solcher Vergleich in Bezug auf die vorbehaltenen Sünden und die vorbehaltenen Tatstrafen irreführend sein könnte, da man denken könnte, dass sie, obwohl sie theoretisch unterschiedlich sind, praktisch die gleiche Wirkung haben.[31] Dies trifft in den meisten Fällen zu, es gibt jedoch Ausnahmen, da nach östlichem Recht nach Can. 729 in einigen Fällen die Reservierung automatisch entfällt.[32] Hinsichtlich des Straferlasses gibt es im Lateinischen Gesetzbuch keinen Kanon, der dem Kanon 729 des CCEO entspricht.

Offen bleibt die Frage, ob die in der östlichen Disziplin praktizierte Kombination der Spruchstrafen und der vorbehaltenen Sünden oder die im lateinischen Recht vorhandene automatische Strafe eine bessere Lösung für bestimmte strafbare Handlungen darstellt. Bei der Suche nach einer Antwort sind jedoch einige Dinge zu beachten:

1. wäre es nicht innvoll, alle Strafen dem externen Forum zu überlassen;
2. unter bestimmten Voraussetzungen kann die Tatstrafe durch das Sakrament der Beichte eingestellt werden, wodurch es zu einer Verflechtung zwischen dem äußeren und dem inneren Forum kommen kann;[33]
3. im Lateinischen Gesetzbuch werden die schwersten Verbrechen vom Gesetzgeber mit automatischer Strafe sanktioniert, aber auch bei solchen Vergehen/Verbrechen ist es möglich, sie mit einer

---

30 SEBOTT: *Das kirchliche Strafrecht... op. cit.,* 32.; DEMEL: *Tatstrafe... op. cit.,* 112-113.

31 PAMPARA: *Characteristic Features of the Penal Law... op. cit.,* 289.

32 Can. 729 CCEO: Quaevis reservatio absolutionis a peccato omni vi caret: 1° si confessionem peragit aegrotus, qui domo egredi non potest, vel sponsus matrimonii celebrandi causa; 2° si de prudenti iudicio confessarii absolvendi facultas ab auctoritate competenti peti non potest sine gravi paenitentis incommodo vel sine periculo violationis sigilli sacramentalis; 3° extra fines territorii, in quo auctoritas reservans potestatem exercet.

33 REES, Wilhelm: *Grundfragen des kirchlichen Strafrechts*, in: Haering, Stephan – Rees, Wilhelm – Schmitz Heribert (Hrsg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 2015, 1581.

nachträglich zu verhängenden sehr strengen Strafe zu ahnden (*ferendae sententiae*);[34]

4. bei automatischen Strafen wird dem Angeklagten keine Möglichkeit gegeben, sich zu verteidigen, was ein grundlegendes Menschenrecht ist;[35]
5. der lateinische Kodex sieht auch vor: „Der Ordinarius hat den Gerichts- oder Verwaltungsweg zur Verhängung oder Feststellung von Strafen zu beschreiten, wenn er erkannt hat, dass weder auf den Wegen pastoralen Bemühens, besonders durch brüderliche Ermahnung, noch durch Verwarnung oder durch Verweis die Gerechtigkeit wiederhergestellt, der Täter gebessert und das Ärgernis behoben werden kann" (can. 1341 CIC), daher dürfen die Worte von Carl Gerold Fürst bedenkenswert sein: „Wenn der Strafe die Ermahnug, ja nahezu das 'Flehen'um Besserung vorauszugehen hat – wo ist da [...] noch Platz für eine *poena latae sententiae*".[36]

Zusammenfassung

Ein wichtiges Merkmal des östlichen Strafrechts ist die Abschaffung automatischer Strafen (*poena latae sententiae*), da diese Strafen nicht zur ursprünglichen östlichen Tradition gehören. Wir sprechen von der Elimination dieser Strafen, weil unter lateinischem Einfluss Tatstrafen in die frühere Strafdisziplin der katholischen Ostkirchen aufgenommen wurden. Obwohl diese nicht mehr im östlichen Kodex enthalten sind, hat der oberste Gesetzgeber immer noch die Möglichkeit, auch Mitglieder der östlichen Riten mit automatischen Strafen zu sanktionieren (can. 1408 CCEO). Durch

---

[34] s. Nuntia 30 (1990), 69.

[35] s. PAMPARA: *Characteristic Features of the Penal Law... op. cit.*, 274.; BARBERO, Paola: *Tutela della comunione ecclesiastica e sanzioni penali canoniche*, Lugano 2011, 286. Beide Kodizes anerkennen das Grundrecht der Gläubigen auf Selbstverteidigung in den can. 24 CCEO und can. 221 CIC 221., aber das Recht, sich im Falle automatischer Bestrafung zu verteidigen, scheint nicht garantiert zu sein.

[36] zitiert von REES, Wilhelm: *Unterschiedliche Strafen in der einen katholischen Kirche? Ein Vergleich zwischen CCEO und CIC*, in: Zapp, Hartmut – Weiß, Andreas – Korta, Stefan (Hrsg.), Ius canonicum in Oriente et Occidente Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag (Adnotationes in ius canonicum 25), Frankfurt am Main 2003, 947.

die Entfernung automatischer Strafen aus dem Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium wurde es notwendig, seine Funktion zu ersetzen. Um dies sicherzustellen, griff man auf eine Lösung zurück, die mehr der ursprünglichen östlichen Strafdisziplin entsprach, die die Institution der „vorbehaltenen Sünden“ ist.

NAGY KATALIN

Kánoni büntetések alkalmazásának kihívásai időskorú világi krisztushívők esetében az 1345. kánon tükrében

PPKE HTK Doktori Iskola, Kánonjogi Program

Bevezetés

Az 1983-as Kánonjogi Kódex [1] 1317. kánonjának előírása szerint „büntetéseket csak olyan mértékben rendeljenek, amilyen mértékben valóban szükségesek az egyházfegyelem megfelelőbb biztosítása érdekében." Az Egyház közjavát, a lelkek üdvösségét, figyelembe véve azonban hangsúlyoznunk kell, hogy azok elérésének érdekében az illetékes elöljáró nem mindig a valódi értelemben vett büntetések kiszabásával vagy kinyilvánításával tudja elérni az Egyház közjavának és a lelkek üdvösségének legfőbb célját. E nézőpont kiemelkedő hangsúlyt kap a 2021. május 23-án, a *Pascite Gregem Dei* apostoli konstitúcióval kihirdetett új VI. könyv (Büntető rendelkezések az egyházban) 1311. kánonjának újonnan bevezetett 2. §-a értelmében, miszerint: „Aki az egyház élén áll, köteles annak közössége és az egyes krisztushívők javát védelmezni és előmozdítani lelkipásztori szeretettel, életének példájával, tanáccsal, buzdítással és, ha szükséges, büntetések kiszabásával vagy kinyilvánításával is…" Hiszen a tettes megjavítása, a megsértett igazságosság, illetve az okozott botrány helyreállítása sokszor már a lelkipásztori és fegyelmi eszközök minőségi és mennyiségi értelemben vett maradéktalan felhasználásával biztosítható. Főleg a jóhiszemű, és makacsságot sem tanúsító krisztushívőkkel szemben.[2]

---

[1] ERDŐ Péter: *Az Egyházi Törvénykönyv, A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*, Budapest 2015, (Továbbiakban CIC (1983).

[2] ASTIGUETA Damiàn: *Una prima lettura del nuovo Libro VI del Codice come strumento della carità pastorale*, in: Periodica 110 (2021/3), 359–360.

Azon esetekben viszont, ha az elkövető figyelmeztetés után sem hagy fel a törvényellenes cselekedettel, és nincs semmilyen remény a megjavulására, illetve, ha bűnössége bizonyítást nyert, akkor az illetékes megyéspüspöknek kötelessége a megfelelő előírások szerint eljárni. Azonban az is tény, hogy az Egyház még ekkor sem szívesen részesíti büntetésben a krisztushívőket, mivel egyrészt a valódi hívők számára már a büntetést megelőző intézkedések is súlyos elmarasztalásnak számítanak, másrészt pedig az igazságosság és irgalmasság harmóniájában az üdvözítő küldetés eredményesebben megvalósul.

Jelen tanulmányunk témájának megválasztásával az volt a célunk, hogy megvizsgáljuk a kánoni büntetések alkalmazásának kihívásait a fent jegyzett kánon új 2. §-ának rendelkezése és az időskorú világi krisztushívők kapcsolatában. Majd a kánonjog nyelvén bemutatjuk, hogy esetükben mely jellemző személyi és egyéb körülmények, pszichés állapotok játszanak közre az általuk esetlegesen elkövetett büntetendő cselekedetek során. Illetve melyek azok a leginkább eredménnyel járó intézkedések a megyéspüspök részéről, amiket velük szemben alkalmazhat.

1. A kánoni büntetések alkalmazása

1.1. Kánoni büntetések kiszabására vonatkozó született és saját jog

A Katolikus Egyház valódi értelemben vett joggal rendelkezik, és az egyházjog szakrális jog is, mely a teljes ember legvégső javát, vagyis a *salus animarumot* kívánja szolgálni. [3] Azonban, mint minden jogrendszer, a kánonjog is csak akkor érvényesül maradéktalanul, ha a személyek felelős, következetes és igazán szabad döntéssel tiszteletben tartják. [4] Nem beszélhetünk tehát semmiféle külső, fizikai erővel kikényszeríthető normákról, még akkor sem, ha isteni jogot tartalmaznak. Legfontosabb, hogy a természetük szerinti kötelező mivoltukról legyenek meggyőződve

---

[3] ERDŐ Péter: *Az egyházjog teológiája intézménytörténeti megközelítésben*, Budapest 1995, 207–217.

[4] KUMINETZ Géza: *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlata II*, Budapest 2018, 23–41.

címzettjeik, akiknek számára így válnak magatartásukat észszerűen szabályozó törvényekké.[5]

Ha magát a kánonjogot saját (*ius proprium*) és született (*ius nativum*) jognak mondjuk, akkor ugyanez megállapítható az Egyház büntetőjogáról is. Alapításától fogva jelenvaló és szükséges ahhoz, hogy a látható és független társaság képes legyen teljesíteni küldetését az alkalmazásával. Vagyis azzal, hogy a büntetendő cselekedeteket elkövető katolikus krisztushívőket büntető rendelkezésekkel fenyítse.[6] Amikor azonban a kánonjogban büntetőjogról beszélünk, nem a világi jogrendekből megismert értelmükben kell gondolni a büntetendő cselekményekre és a büntetésekre. Ugyanis a kánonjog valódi ereje nem pusztán a büntetésekből származik.[7] A tettes megjavítása, a károk helyrehozatala, valamint a botrány és a megromlott igazságosság helyreállítása érdekében nem a szigorú értelemben vett büntető intézkedés az elsődlegesen és egyedüli módon alkalmazott megoldás.[8] Hiszen az Egyház büntetőjogának talán legfontosabb alapelve azt mondja ki, hogy az elöljáró akkor éljen a valódi büntetésekkel, ha azok célját más lelkipásztori eszközök vagy a büntetést megelőző fegyelmi intézkedések alkalmazásával nem érte el eléggé.[9]

1.2. A bűn és a büntetendő cselekmények

Krisztusnak és Egyházának tanítása szerint az a bűn, ami alapvetően megrontja az emberi kapcsolatokat, és ami leginkább sérti az emberi méltóságot, a szeretet, az erkölcs, illetve a jog rendjét; végeredményben pedig mindezeknek a szerzőjét, magát az Istent. Így lesz a bűnös ember

---

[5] HERVADA Javier: *Kritikai bevezetés a természetjogba*, Budapest 2004, 133–139.

[6] CIC (1983) 1311. k. – 1. §. Az egyház született és saját joga, hogy a krisztushívőket, akik büntetendő cselekményeket követtek el, büntető rendelkezésekkel fenyítse.

[7] SZUROMI Szabolcs Anzelm: *A legsúlyosabb büntetendő cselekmények és a rájuk vonatkozó egyedi eljárás a kánoni jogban*, in: Kánonjog 15 (2013), 89.

[8] ARTNER Péter: *A kánoni büntetések alkalmazását megelőző fegyelmi intézkedések*, Budapest 2013, 11–14.

[9] CIC (1983) 1341. k. – Az ordináriusnak büntetések kimondására vagy kinyilvánítására irányuló bírói vagy közigazgatási eljárást kell indítania, ha megállapította, hogy sem lelkipásztori gondoskodás, főként testvéri feddés útján, sem figyelmeztetéssel, sem dorgálással nem lehet eléggé az igazságosságot helyreállítani, a tettest megjavítani, a botrányt helyrehozni.

számára a bűnt követő állapot a tehetetlenségé, az elhagyatottságé, és a teremtőjétől való elszakadásé.[10] A kánoni büntetőjog szerint azonban nem minden elkövetett bűn érinti a külső egyházi rendet, és bár az erkölcsit igen, nem tartozik ez által a büntető hatalom hatáskörébe.[11] Mivel annak eldöntése, hogy milyen esetben, és mi számít bűnnek, az erkölcstan feladata, viszont, ha egy ilyen bűn súlyosan megzavarja a krisztusi közösség életét, akkor az már a kánonjog hatásköre, és szükséges, hogy a megfelelő intézkedés megtörténjen.[12] Ezért, ha egy tisztán isteni törvény olyan súlyos megsértéséről van szó, ami nem bűncselekményből származik, akkor is lehetséges fegyelmi intézkedés, amennyiben sürgető a szükség a botrány helyreállítására és a károk helyrehozatalára.[13]

A büntetendő cselekmény fogalmának pontos meghatározása alatt a mindenkori krisztushívőnek az alábbiakat kell értenie: egy olyan törvény vagy parancs erkölcsileg beszámítható külső megsértése, melyhez legalább meghatározatlan büntetést fűztek.[14] A norma az elkövető fizikai és erkölcsi beszámíthatóságáról beszél, egy bizonyos személyről és annak tudatos szabad akaratáról; magára a cselekményre a *delictum* kifejezést használja.[15] Meghatározatlan büntetés esetén pedig maga a törvény nem jelöli meg pontosan a büntetést, hanem a kiszabó illetékes hatóság józan megítélésére bízza annak pontos megválasztását.

1.3. A kánoni büntetések alkalmazására irányuló eljárás

Amikor a Krisztus által megalapított egyházi közösség egy tagja büntetendő cselekményt követ el, akkor valójában maga az Egyház szenvedi el a sérelmet. Ezért az egész egyházi közösségnek joga és kötelezettsége egyaránt, hogy minden eszközzel helyreállítsa a megromlott rendet. Az

---

[10] KUMINETZ Géza: *A kiengesztelődés szentségei*, Budapest 2008, 35–39.

[11] ARTNER: *A kánoni… i. m.* 25–26.

[12] ARTNER Péter: *Néhány megjegyzés a VI. parancs elleni bűnök kánonjogi vonatkozásairól,* in: Kánonjog 7 (2005), 65.

[13] CIC (1983) 1399. k. – (…) az isteni vagy kánoni törvény külső megsértése csak akkor büntethető valamilyen megfelelő büntetéssel, ha a törvénysértés különös súlyossága büntetést kíván, és sürgős szükség van a botrányok megelőzésére vagy helyrehozására.

[14] ASTIGUETA Damiàn: *Medicinalità della pena canonica*, in: Periodica 99 (2010), 286.

[15] ERDŐ Péter: *A bűn és a bűncselekmény, Két alapvető fogalom viszonya az egyházjog tükrében*, Budapest 2013, 81–89.

igazság keresésének útján járva pedig fokozottan figyelembe kell vennie az irgalmasságot, ami nem az igazságossággal ellentétes, hanem Istennek a bűnösök iránti magatartását fejezi ki, mellyel további lehetőséget nyújt számukra a meggondolásra, a megtérésre, és a hitre.[16] Ez persze nem jelenti azt, hogy a mindenkori ordinárius, látszólag a lelkek javára, lemondhat arról, hogy ítélete az „igazság tükre"[17] legyen, mivel ez esetben a *salus animarum* valójában sohasem fog megjelenni az eljárásban. A büntetések alkalmazása előtt azonban lehetősége, sőt kötelessége szerint fel kell használnia más lelkipásztori és fegyelmi eszközöket is. Ezeknek elsősorban megelőző és elhárító hatásuk van, korlátozhatóak vele a személyek cselekedetei, és *quasi-büntetéseknek* [18] is szokták őket nevezni. Esetükben nem szükséges a büntetendő cselekmény bizonyítottsága, az is elegendő, ha csupán az elkövetés veszélye forog kockán, vagy egy nem szoros értelemben vett bűncselekmény miatti botrány elhárítására van szükség.

Ha azonban mégis büntető eljárás lefolytatásával lehet csak helyreállítani a rendet, a büntetés akkor sem lehet mechanikusan alkalmazott, sem pedig öncélú. Meg kell találni a közösség java (egyházi közjó) és a vádlott jogai közötti helyes egyensúlyt a részvét és felelősség szempontjainak fokozott figyelembevételével. Vagyis a kánoni méltányossággal (*aequitas canonica*), mely az igazságosság és szeretet közötti etikai-jogi elv, és fő értéke, hogy az életviszonyok jelentős változása folytán megmerevedett jogot emberibbé és alkalmazhatóbbá teszi.[19] Ugyanakkor nem lehet elkerülni az elkövető elmarasztalását sem, hiszen a jogsértés nem maradhat válasz nélkül. Ezért, ha büntetőeljárás indítása szükséges, akkor a bírónak ezt a választ az ügy megismerését, a bizonyítékok alapos tanulmányozását és szabad értékelését követően olyan törvényes kijelentéssel (*sententia*) kell megadnia, amellyel a pert lezárja.[20] Ezt nevezzük ítéletnek. Ahhoz azonban, hogy a bíró ítéletet hozhasson, a lelkiismeretében ki kell alakulnia az erkölcsi bizonyosságnak az eldöntendő dologgal kapcsolatosan.

---

[16] FERENC pápa: *Misericordiae vultus, Az irgalmasság arca kezdetű bullája*, Budapest 2015, 14–28.

[17] ASTIGUETA Damiàn: *Sentenza, certezza e motivazione nel processo penale*, in: Periodica 108 (2019), 675.

[18] ARTNER Peter: *The variety and necessity of warnings before the application of a penalty*, in: Folia Canonica 8 (2005), 221–222.

[19] LÁBADY Tamás: *A magánjog általános tana*, Budapest 2018, 110.

[20] ERDŐ Péter: *A bíró erkölcsi bizonyossága az ítélet kimondásakor*, in: Kánonjog 1 (1999), 26.

Ami természetesen nem lehet minden kételyt kizáró, de nem is csupán valamiféle egyéni vélemény, amire egyéni ízlése alapján jutott. Erkölcsi bizonyosságot ugyanis csakis az eljárási normáknak engedelmeskedve lehet szerezni, és csakis a bemutatott bizonyítékok alapján, nem pedig olyan saját értesülésekből, amelyek nincsenek jelen az eljárásban.[21]

2. A rendelkezéseknek alárendelt alany

2.1. A büntetendő cselekedet elkövetője

Az Egyház büntetőjogának hatásköre csak a katolikusokra terjed ki, akik, ha már eljutottak személyiségüknek igazi érettségéhez, tudatában lévén testi, lelki és szellemi erőiknek, valamint készségeiknek, megfelelően különbséget tudnak tenni értékes és értéktelen cselekvések között; s amit ezek közül szabad döntéssel kiválasztottak, azért felelősséget vállalnak. Ez adja számukra az emberi méltóságot, az igazi emberi lényeg kifejeződését, az eredendő jogalanyiságot, jogképességet.[22] Ugyanakkor a kánoni büntetőjog ítélkezési gyakorlatában nem lehet a személy fogalmát leszűkíteni mindössze a jogalanyra, figyelembe kell venni annak teológiai, pszichológiai és szociológiai aspektusait is felelősségének meghatározásakor. Teológiai értelemben ugyanis a személy (*persona*) test és lélek egysége, valamint egyszeri és megismételhetetlen, méltóságának alapja pedig istenképmásisága. A pszichológia tudománya a személyiség kifejezés összetevőinek minősítésével ezt úgy fogalmazza meg, hogy a normális személyiséget én-azonosság jellemzi, és a sajátjává vált stabil etikai és morális rend alapján képes frusztrációinak és agresszív késztetéseinek kezelésére.[23]

Természetesen az emberi személy jogképessége a létezéséhez kötődik, és az Egyházban a kötelezettségekben és jogokban való tényleges részesedésének mértékét alapvetően az Egyházzal való közösségének minősége, és az illetékes hatóság által kiszabott korlátozó rendelkezések megléte határozza meg. Ez utóbbi aspektussal kapcsolatosan fontos kiemelni

---

[21] ASTIGUETA: *Sentenza … i. m.* 676–682.

[22] KUMINETZ: *Egy tomista … i. m.* 234–235.

[23] HARSFAI Katalin: *Pszichopatológia az egyházi bíróságon*, Budapest 2010, 15–23.

az új VI. könyv 1311. k. 1. §-ának szövegében eszközölt igen apró, mégis lényegi változást a büntetendő cselekmény elkövetőjének megnevezésével kapcsolatosan: *christifideles delinquentes*ről *christifideles (…) qui delicta commiserint*re módosították.[24] Mellyel tulajdonképpen a keresztény antropológia egyik alapelvének bevezetése történt. Az Egyház hagyományosan ugyanis nem a bűnös, hanem a bűn elítélését különbözteti meg, és az ember azonossága a krisztushívő fogalma. Elkövetőről beszélni azt jelenti, hogy a személyt egy címkével kategorizáljuk, ami a megváltás tagadásának tűnhet. A bűncselekményt elkövető személy használata viszont a Kódexben azt látszik jelezni, hogy a bűncselekmény és a személy nem azonos, megerősítve ezzel a krisztushívő eredeti jóságát, aki bár elkövette a bűncselekményt, nem veszíti el az üdvösség lehetőségét.

Tanulmányunk témája kapcsán azokra az elkövető krisztushívőkre szűkítjük a kört, akik világiak és emellett időskorúak. Világiak, tehát keresztségből fakadó küldetésük által aktívan tevékenykednek annak érdekében, hogy az üdvösség hírét az egész világon minden ember megismerje és elfogadja. Ők azok, akik a mindennapi életben elfoglalt helyzetüknek megfelelő hivataluk gyakorlásával tesznek tanúságot Krisztusról.[25] Időskorúak, tehát nagykorúak, azaz betöltötték tizennyolcadik életévüket, s mint ilyenek, ha eljutottak legalább egyszer életük folyamán értelmüknek megfelelő használatára, cselekvőképességükkel teljes mértékben rendelkeznek, jogaikat maguk egészben gyakorolják, valamint képesek azok védelmében eljárási cselekményeket végrehajtani.[26]

Azonban csak azoknak van tényleges jogi hatást keltő cselekvő-, illetve vétőképessége a szó szoros értelmében, akik teljesen eljutottak eszüknek használatára. Azok a krisztushívők, aki nem rendelkeznek ezzel a tulajdonsággal, a gyermekekkel egyenlő elbírálás alá esnek; vagyis jogaikat csak gondnok útján gyakorolhatják[27] és nincsen büntetőjogi felelősségük,

---

[24] FRANCISCUS PP. promulgatus: *Liber VI, De sanctionibus poenalibus in Ecclesia*, Roma 2021, https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/latin/documents/cic_liberVI_la.pdf, 2022.01.05.

[25] CIC (1983) 225. k. – 2. §. (…) az e világi feladatok gyakorlásában Krisztusról tanúságot tegyenek.

[26] CIC (1983) 98. k. – 1 §. A nagykorú személyt megilleti jogainak teljes gyakorlása.

[27] CIC (1983) 1478. k. – 4. §. A vagyonuk kezelésétől eltiltottak és a fogyatékos elméjűek csakis büntetendő cselekményeikért vagy a bíró utasítására állhatnak személyesen a bíróság elé;

még akkor sem, ha valamely cselekedetüket az úgynevezett világos pillanataikban (*lucidum intervallum*) valósították meg.

2.2. *Időskorú világiak az orvostudomány tükrében*

A korábbi alfejezetben tárgyalt, és az időskorú világi krisztushívőket jellemző objektív emberi körülmények, jogilag jelentős személyállapotok és tulajdonságok összefüggésében elöljáróban szükséges kiemelni, hogy az öregedés folyamata a pszichiátriai megbetegedések és az értelem használatának minősége szempontjából fokozott kockázatot jelenthet, mert az idős kor hajlamosít az olyan pszichopatológiai tünetek megjelenésére, mint a depresszió, a fokozott érzelmi megnyilvánulások, illetve a szenzitív-paranoid beállítódás.[28] Organikus eredetű betegségek esetén ugyanis az agyi elfajulások keringési zavart okoznak, ami többnyire lassú folyamatként, szinte észrevétlenül vezet fokozott leépüléshez. A homloklebeny érintettsége például személyiségváltozást, ingerlékenységet, agresszivitást eredményez. Viszont, ha egyes kérgi területek halnak el, akkor az értelmi színvonal hanyatlása nem terjed ki minden kognitív funkcióra. Egyenletes intellektuális teljesítmény mellett jelenik meg kezdetben a feledékenység, később a hangulati labilitás, kritikátlan megnyilvánulások, valamint esetleges erkölcsi kisiklások. Ezzel együtt sok időbe beletelhet mire kiderül, hogy valójában betegség húzódik a cselekedetek hátterében.[29]

Ezeknek a mentálisan csökkent értékű cselekedeteknek az okait a kánonjog három csoportba sorolja. Az úgynevezett *amentia* állapota teljes cselekvőképtelenséget eredményez. Aktuális formája időszakos, és csak fennállása alatt okoz intellektuális és akarati képtelenséget, amelynek bizonyítása szükséges. Másodjára a *dementia*, ami valójában annak a tünetcsoportnak az összefoglaló neve, mikor az agy kapacitása különböző okok hatására visszafordíthatatlanul és lényegesen csökken a tudati szint zavara nélkül.[30] Elsősorban a hatvanöt év felettieket érinti. A személy

---

egyéb esetekben akár alperesként, akár felperesként gondnokuk által kell részt venniük a perben.

[28] KOVACS Attila: *Mentális betegségek időskorban*, in: Kállai János – Kaszás Beáta – Tiringer István (szerk.), Az időskorúak egészségpszichológiája, Budapest 2013, 195.

[29] TRINGER László: *A pszichiátria tankönyve*, Budapest 1999, 239–245.

[30] JUHASZ Ágnes: *Demencia szakápolás: Érezni. Érteni. Tudni!*, Budapest 2018, 46–55.

ilyenkor csak bizonyos cselekedetekre képtelen, így az állandó, illetve átmeneti *dementia* nem feltétlenül zárja ki az intellektuális és akarati képességet. A harmadik csoport, az értelmi zavar, igazából időszakos pszichikai cselekvészavar, amelyet részegség, esetleg mérgezés okozhat. Ha a következményeként létrejövő állapot kizárja a személy akaratát, eltörli a felelősségét is.[31] Ezért fontos tehát hangsúlyozni, hogy a magas életkort, mint körülményt figyelembe kell venni a bűncselekmények vizsgálatakor az értelem használata hiányának esetleges okaként. Jóllehet, hogy a büntető rendszerben nem jelenik meg önmagában csökkentő vagy mentesítő kategóriaként, ha a személy 80–90 év feletti.[32] Azonban szerencsére nem minden agyi elváltozás kóros az öregedés folyamatában, mert normál esetben az egyes funkciók változása nem befolyásolja a mindennapokat, ugyanis az egészséges területek alkalmazkodnak a lassan alakuló elváltozásokhoz.[33] Így betegség nélkül az intelligencia szerkezete az idő múlásával az élet folyamán viszonylag stabil.

2.3. Kánoni büntetések kiszabásának kérdései időskorú világiakra

Mint ahogyan fentebb már ismertettük, az idős kor önmagában is hajlamosít különböző pszichopatológiai tünetek megjelenésére. Ennek kapcsán nagyon fontos megjegyezni egy, az 1970-es évek óta bizonyított tényt, miszerint az idős szervezet és agy jobban sebezhető az úgynevezett krónikus stresszhatásokkal szemben.[34] Habár az öregség csupán egy állapot és nem betegség, mégis, ha az életétől alapjában véve már semmit nem remélő emberen különböző félelmek vesznek erőt, ezek leküzdéséhez akár pótcselekvésekhez is folyamodhat. Szintén igazolt, hogy legtöbben nem is önmagától a haláltól, hanem inkább a meghalás „hogyanjától" rettegnek. Így, ha nem képesek mindezt megfelelően feldolgozni, kétségbeesésbe,

[31] HARSFAI: *Pszichopatológia … i. m.* 19.

[32] ARTNER Peter: *Psychical imputability and punishability in the current penal system of the canon law*, in: Folia Theologica et Canonica (2017), 234.

[33] BERKOW Robert: *M S D Orvosi Kézikönyv*, Budapest 1994, 1394.

[34] KEREKES Zsuzsanna – KARÁDI Kázmér: *Időskori kognitív változások összefüggései a mindennapi életvezetéssel*, in: Kállai János – Kaszás Beáta – Tiringer István (szerk.), Az időskorúak egészségpszichológiája, Budapest 2013, 275.

zárkózottságba, agresszivitásba és paradox módon, akár öngyilkosságba is menekülhetnek.[35]

Éppen ezért nem győzzük eléggé hangsúlyozni a büntetések kiszabására vonatkozó azon kánonjogi normát, amely előírja, hogy az egyes bűncselekmények szankcionálására szolgáló büntetéseket akár törvényben vagy parancsban állapítják is meg őket, csak olyan mértékben tegyék, amilyen mértékben valóban szükségesek az egyházfegyelem biztosítása érdekében. Ez a fajta diszkréció az eljárásban tetten érhető az állami jogi büntetés-végrehajtás során is. Ugyanis ott a büntetés céljainak végrehajtása szintén azzal a célkitűzéssel történik, hogy biztosítódjanak az egyéniesítés szempontjai annak érdekében, hogy ez megfelelően szolgálja az egyéni megelőzési célok elérését. Sőt, a Büntetés-végrehajtási törvény ugyancsak felhívja a figyelmet, többek között, a kóros elmeállapotú betegekre, akikkel szemben az alkalmazott intézkedés speciális módját is megjelöli. Az állami jogi büntetőeljárásban, ennek köszönhetően, bármely személy különleges bánásmódban részesül, ha a személyes jellemzői, a bűncselekmény jellege vagy az egyes körülmények mindezt indokolják. Például idős vagy beteg elkövető esetén. Ilyenkor az illetékes hatóság úgy bonyolít le bizonyos cselekményeket, hogy ne kelljen azokat megismételni, esetleg telekommunikációs úton biztosítja a vádlott részvételét az eljáráson, vagy olyan helyiségben teszi lehetővé az eljárási cselekmény végzését, ami az érintett számára könnyebben megközelíthető.[36]

Az általános szabály, miszerint a külső fórumon végrehajtott jogcselekmények érvényesnek minősülnek, büntetendő cselekedetek elkövetése kapcsán is örök érvénnyel bír, és az elkövető beszámíthatósága mellett is megdönthető jogvélelem szól. Mégis nagyon fontos kiindulási alap az egyes esetek kapcsán eljáró ordináriusok számára, hogy nem szabad megfeledkezniük arról, hogy a cselekedetek beszámíthatósága és az érte való felelősség csökkenhet vagy megszűnhet a tudatlanság, a figyelmetlenség, az erőszak, a félelem, a megszokás, a mértéktelen érzelmek, és más pszichikai vagy társadalmi tényezők következtében.[37] Ebben az elvben mutatkozik meg

---

[35] GYÖKÖSSY Endre: *Az öregkor örömei és áldásai*, Budapest 2017, 27–32.

[36] KOÓSNÉ MOHÁCSI Barbara: *Büntetés-végrehajtási jog*, Budapest 2018, 29–30.

[37] FERENC pápa: *Evangelii gaudium, Az evangélium öröme kezdetű apostoli buzdítása*, Budapest 2014, 30.

a kánonjog rugalmassága, és azon alapvető sajátossága, hogy az általánosan érvényes normák és elvek mellett körültekintő figyelmet szentel az egyedi eset sajátos emberi és lelki vonatkozásainak.[38] Hiszen a személy valamely cselekedetével károsíthatja mások jogait egyrészt úgy, hogy nem akarja ezeket megsérteni, például tudatlanságból, tévedésből, vagy figyelmetlenségből. Azonban teheti mindezt szándékosan, vagy közvetett gondatlanságból is. Első esetben a büntetés kiszabására nem, de a károk helyrehozatalára sor kell, hogy kerüljön, utóbbinál viszont mindkettő szükséges.[39] Emellett az is lehetséges, hogy valaki az úgynevezett ellenállhatatlan kényszer hatására tesz valamit, így *actus humanus* hiányában a jogcselekmény valójában nem jön létre. Ezért büntetésről sem lehet szó.

Ellenben, amikor félelem, megtévesztés, tudatlanság vagy tévedés befolyásolja az elkövetőt, [40] fontos megjegyezni, hogy amennyiben megállapítható a vádlott és a konkrét tényállás közötti ok-okozati összefüggés az eljárás során, akkor megfordul a bizonyítás terhe. Ha tehát vannak a cselekedetnek külső, az ügyész által benyújtott bizonyítékai, akkor az esetleges enyhítő vagy mentő körülmények meglétét a vádlottnak kell bemutatni.[41]

3. Gondoskodás útjai az 1345. kánon tükrében

3.1. A gondoskodás alanyának élethelyzetéből fakadó állapotai

Jelen alfejezetet illetően kitűzött célunk, hogy részletesebben bemutassuk, milyen állapotai, illetve jellemző körülményei lehetnek a krisztushívőknek, amikor végrehajtanak egyes törvényellenes, esetleg másoknak súlyos kárt, illetőleg a közösségben botrányt okozó cselekedeteket.

Usum rationis imperfectum tantum habuerit, azaz a krisztushívő az elkövetéskor értelmének csak tökéletlen használatával rendelkezett. Ez érintett állapot kapcsán két fontos dolgot kell megjegyezni. Egyrészt azt,

---

[38] SZUROMI Szabolcs Anzelm: *Egy működő szakrális jogrend*: *A katolikus egyház jogának néhány sajátos fogalma és intézménye*, Budapest 2013, 39.

[39] HERVADA: *Kritikai … i. m.* 75.

[40] ERDŐ Péter: *Egyházjog*, Budapest 2014, 150–151.

[41] ASTIGUETA: *Sentenza … i. m.* 690.

hogy a tisztán egyházi törvények csak azokat a katolikusokat kötelezik, akik rendelkeznek eszüknek megfelelő használatával.[42] Másrészt, hogy az 1345. kánonban szereplő tökéletlen használat megjegyzés következésképpen azt jelenti, hogy valaki betegség, vagy egyéb körülmény miatt került ebbe a helyzetbe. Természetesen ennek megállapításakor fontos az illetékes hatóság megítélése, és a betegség állandó fennállása az adott időben.

Ex metu vel necessitate, tehát egyrészt félelem vagy szorongás miatt, másrészt pedig mert úgy ítélte meg a helyzetet, hogy az aggodalomra ad okot, és ennek következtében cselekedett az elkövető. A félelem rossz hatással van az akarat működésére, és amilyen mértékben megzavarja az értelem tevékenységét, és az ítéletalkotást, olyan mértékben csökkenti a beszámíthatóságot.[43] Súlyos félelemnek számít minden olyan, ami képes egy átlagos embernek a valóság egyes elemeire adott válaszreakcióját erősen befolyásolni, hagyva azért valamiféle döntési lehetőséget. Szubjektíve súlyos pedig az a félelem, amelyet egy labilisabb lelkületű krisztushívő annak ítél meg,[44] és amelynek megjelenése akár kóros is lehet. Ilyenkor adott esetben az egyén akaratát a pánikroham teljesen maga alá kerítheti. [45] Ennek köszönhetően pedig olyan mértékben korlátozódhat, vagy szinte el is tűnhet a pszichikai beszámíthatósága, hogy a büntetés kiszabása, szintén az állapot fennállásának bizonyítása után, el is maradhat.[46]

Vel passionis aestu, vagyis valamely szenvedély hevében a lélek ingadag állapotba, heves felindulásba került. A beszámíthatóság pedig csökkent olyan súlyos szenvedély hevében, amely nem előzte meg és nem akadályozta meg teljesen a lélek mérlegelését, és az akarat beleegyezését, feltéve, hogy magát a szenvedélyt nem szándékosan keltette fel vagy táplálta az elkövető. [47] Hiszen nagy általánosságban elmondható, hogy minden emberi cselekedet értelmi megfontolás és belátás következménye, azonban az érzelmek is jelentős szerepet játszanak a döntési folyamatokban. Ezért, ha

---

[42] CIC (1983) 11. k. – A tisztán egyházi törvények azokat kötelezik, akiket a katolikus egyházban kereszteltek meg, vagy oda fölvettek, és eszük elégséges használatával rendelkeznek (…).

[43] KUMINETZ: *A kiengesztelődés … i. m.* 301–302.

[44] RANSBURG Jenő: *Félelem, harag, agresszió*, Budapest 2004, 8–9.

[45] RIEMANN Fritz: *A félelem alaptípusai*, Budapest 2003, 12.

[46] ARTNER: *Psychical … i. m.* 235–236.

[47] ARTNER: *A kánoni … i. m.* 47.

nem lép közbe a racionális akarás, vagy nem megfelelően, akkor az érzelmi motiváció cselekvéshez vezethet. Főleg akkor, ha valaki, még ha nem is szándékosan táplálta magában a szenvedélyt, de esetleg nem viselkedett kellő óvatossággal egy adott szituációban.[48] Idős korban pedig alapjában véve még veszélyeztetettebb lehet az egyén az őt ért stresszhatások vonatkozásában, és fennállhatnak olyan lassan fokozódó szorongásos állapotai, amelyek adott helyzetben aztán váratlanul romboló ön- vagy közveszélyes magatartásban ölthetnek testet.[49] Verbális vagy súlyosabb esetben viselkedéses megnyilvánulásokban, amikor a félelem, a szomorúság, vagy az óhaj a személy gondolatait és akaratát teljesen a hatása alatt tartja. Ilyenkor a beszámíthatóság, és ennek következtében a büntethetőség, szintén korlátozott, vagy akár teljesen el is tűnhet.

Vel in ebrietate aliave simili perturbatione, vagyis alkohol, kábítószer, és egyéb gyógyszerek hatására fellépő zavart tudatállapotok. Melyek önmagukban véve csökkentik az erkölcsi beszámíthatóságot, normális lelkialkatú embernél is felléphetnek, és kisebb-nagyobb mértékben befolyásolják vagy megszűntetik a szabad cselekvés nélkülözhetetlen előfeltételét, a szabad döntést. Az ilyen tettek megítélésére szakembereket (orvosszakértőket) kell alkalmazni.[50] Szerencsés esetben az ordinárius már az előzetes vizsgálatkor is feltérképezheti, hogy valaki pszichés problémákkal küzd. Az azonban, ha valakiről kiderül, hogy rendszeresen fogyaszt alkoholt, esetleg kábítószert, még nem jelenti automatikusan, hogy alkalmatlan lenne feladatának ellátására. Azonban azt igen, hogy gyógykezelésre és rehabilitációra szorul, mivel lehetséges, hogy a bűncselekményt valamely szer által befolyásolva követte el. Ezt, mint körülményt, figyelembe kell venni. Fontos viszont hangsúlyozni, hogy senkit sem lehetséges pszichiátriai vizsgálatra vagy gyógykezelésre kényszeríteni. A belegyezéssel végzett vizsgálat adatait viszont fel kell használni az eljárás során.[51] Ha ugyanis ebből kiderül, hogy az illető a bűntettet olyan súlyos amnéziás zavart állapotban cselekedte a szereknek köszönhetően, hogy azért felelősségre nem vonható, azt akkor is tudnia kell

[48] KUMINETZ: *Egy tomista … i. m.* 167.
[49] TRINGER: *A pszichiátria … i. m.* 150–163.
[50] KUMINETZ: *A kiengesztelődés … i. m.* 302–303.
[51] ARTNER: *A kánoni … i. m.* 46–48.

az illetékes hatóságnak, a megfelelő eredménnyel végződő intézkedés megválasztásához, hogy hogyan történhetett a kontrollvesztés.[52]

3.2. Mentő és enyhítő körülmények és az 1345. kánon rendelkezése

Mielőtt a tárgyalásra rátérnénk, elöljáróban szükségesnek tartjuk kiemelni azt az általános elvet, miszerint minden büntető szankció alkalmazásánál figyelembe kell venni a törvénysértés természetét és súlyosságát, valamint, főleg az általunk bemutatott időskorú krisztushívők esetében, az elkövető személyiségét, korát, beszámíthatóságát, állapotát, makacsságát. Illetve azt, hogy esetleg megbánta-e a tettét és mennyire, végezetül pedig, az elkövetés körülményeit. Mindezek mellett természetesen rendelkezésre állnak a büntethetőséget kizáró vagy csökkentő, sőt súlyosbító további tényezők is. Ha az eljárás, vagy akár az előzetes vizsgálat során mentő körülmény nyer bizonyítást, akkor az, a jogcselekmény érvénytelenségét eredményezve, kizárja az elkövető büntethetőségét. Az enyhítő körülményekkel kapcsolatosan két dolgot szükséges megjegyezni, egyrészt, hogy ilyenkor a *latae sententiae* büntetések nem állnak be, másrészt a bíró a büntetések mérséklésére nem köteles. Továbbá fontos még, hogy az enyhítő körülmények a tettest nem mentik fel teljes mértékben a büntetések alól. Az általunk vizsgált 1345. kánon rendelkezése viszont igen, mert ha az ordinárius úgy ítéli meg, más eszközökkel (eltiltás) gondoskodik ilyenkor a megsértett igazságosság helyreállításáról.[53] A következőkben ezért az 1345. kánonban szereplő mentális, illetve pszichés állapotok fennállása alatt megvalósított büntetendő cselekedetek kánonjogi tényállását és a hozzájuk kötődő intézkedéseket ismertetjük.

Usum rationis imperfectum tantum habuerit, mely állapottal kapcsolatosan fontos kiemelni azt, hogy valaki különböző betegségek miatt az elkövetéskor nem rendelkezett teljesen értelmének használatával, orvosszakértői vizsgálat igénybevételével lehet megítélni. Ezekben az esetekben ugyan nem mindig tűnik el teljesen a személyes felelősség, de csökkenhet olyan

[52] BERKOW: *M S D … i. m.* 1397–1398.
[53] ARTNER Péter: *Vádalku a kánonjogban*, Budapest 2005, 84–85.

mértékben, hogy az ordinárius más eszközök használatától több eredményt remél, a megsértett igazságosság helyreállítását célzón.[54]

Ex metu vel necessitate, melyek mindegyike meg tudja változtatni az elkövető személyiségét, és képes olyan mértékben korlátozni a szabadságát, legalábbis cselekvése pillanatában, hogy az érintett nem tudja kontrollálni önmagát. Mivel beszámíthatósága ilyenkor nem teljes, így csak akkor büntethető, ha olyat cselekedett fennálló állapotának hatására, ami a lelkek kárára szolgál. Ítélőképessége emellett az egyénnek akkor is korlátozódhat, ha pánikba esik egy esetleges ellene történő igazságtalan támadáskor, és ijedtében védekezve nem tartja meg a kellő mértéket.[55]

Vel passionis aestu, ami, lévén akár szerelem, gyűlölet, vágy, boldogság, kétségbeesés, vagy félelem, képes negatív irányba befolyásolni a beszámíthatóságot. Az érintett krisztushívő ilyenkor tehát nem szabadon hajtja végre cselekedetét, mert akarata és gondolatai a hév hatása alatt vannak. Azonban, a büntetés teljes elmaradásához egyrészt szükséges az állapot fennállásának bizonyítása, másrészt az ordinárius azon vélekedése, hogy a büntetéstől eltérő eszközök alkalmazásával jobban el tudja érni annak célját.

Vel in ebrietate aliave simili perturbatione, hiszen a túlzott alkoholfogyasztás, vagy más szenvedélybetegségek megfosztják az embert a választás szabadságától. Hatásukra felszabadultság, a bűntudat és a szégyenérzet csökkenése, esetlegesen tökéletes felejtés következik be. A patológiás lerészegedésnél azonban már szorongás, agresszivitás, sőt pánik is előfordul. A kánoni büntetőjog megítélése szerint, ezért egyrészt minden egyes esetet alaposan meg kell vizsgálni, hogy kimutatható-e összefüggés a lerészegedés és a bűncselekmény között. Másrészt meg kell tudni azt is, hogy a krisztushívő a részegség melyik fázisában valósította meg a bűncselekményt.[56]

Befejezés

„Az ordinárius gondoskodhat az illető javáról és az egyházi közjóról alkalmas figyelmeztetésekkel és a lelkipásztori gondoskodás más útjain

[54] Artner: *Psychical … i. m.* 232.

[55] Artner: *Psychical … i. m.* 235–236.

[56] Hársfai: *Pszichopatológia … i. m.* 79–92.

vagy akár, ha az ügy úgy hozza, büntető óvintézkedésekkel is.”[57] Az érintett kánon előírása ugyan arra az esetre vonatkozik, ha az elkövető bűnössége az eljárás során valamilyen okból nem nyert bizonyítást. Azonban, mint azt már korábban elmondtuk, a kánoni büntetőjog elsődleges célja nem a megtorlás, sem pedig a büntetések automatikus alkalmazása, hanem minden egyes eset óvatos és felelősségteljes kivizsgálása során az igazságosság és az irgalmasság harmóniájának megvalósítása.

Tanulmányunkban az időskorú világi krisztushívőkkel szemben alkalmazható kánoni intézkedések kihívásait mutattuk be az esetükben elkövethető büntetendő cselekedetek kapcsán. Eközben ismertettük azokat a különböző mentális, lelki- és pszichés állapotokat, amelyeket az eljáró ordináriusnak, ha lehet még az általánosnál is fokozottabb mértékben, figyelembe kell vennie, amikor gondoskodási kötelezettségét valamilyen formában kinyilvánítja a világiak számára, amikor azok hibát vétenek kötelezettségeik teljesítése, illetve jogaik gyakorlása közben.

E fenti utak valamelyikén történő eljárás így nem fogja az esetleges bűnelkövetőket a reménytelenség szakadékába beletaszítani,[58] de tudatosítja bennük azt is, hogy éppen világiként, apostolkodásuk fontossága miatt, az elöljáró nem fogja válasz nélkül hagyni esetleges ballépéseiket. Fokozottan figyelembe veszi azonban, főleg idős koruknak köszönhető állapotaikat, amikor a gyógyításukat leginkább szolgáló intézkedést fogja kiválasztani a gondoskodási kötelezettségének eszköztárából.

---

[57] CIC (1983) 1348. k. – Mikor a vádlottat a vád alól felmentik, vagy semmilyen büntetést nem mondanak ki rá, az ordinárius gondoskodhat az illető javáról és a közjóról alkalmas figyelmeztetésekkel és a lelkipásztori gondoskodás más útjain vagy akár, ha az ügy úgy hozza, büntető óvintézkedésekkel is.

[58] ASTIGUETA: *Medicinalità … i. m.* 299.

PÉNZES LÓRÁND ISTVÁN

Katolikus lelkészségek a végeken, avagy betekintés az ojtozi – sósmezői, tömösi, törcsvári és bodzavámi vesztegintézetek katolikus lelkészségeinek életébe

Babeș-Bolyai Tudományegyetem, Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola

„elég kétségbeejtő tudnom, hogy mind Isten mind az emberektől elvagyok hagyva.”[1]

Bevezető

Az alábbi tanulmány az Osztrák–Magyar Monarchia keleti országhatárain felállított vesztegintézeti lelkészségeknek kíván emléket állítani. Kutatásuk napjainkig várat magára,[2] csupán a törcsvári és a Gyergyói-medencében fennállt piricskei vám és vesztegintézeti hivatalok történetét publikálták,[3] de az itt működő lelkészségekre ezekben a kiadványokban sem tértek ki. Ezért tartottam fontosnak, hogy a nemzetiségi és egyházi szempontból peremvidéknek számító, korábbi határtelepülések lelkészségeinek múltját kutassam, és ezek fenntartásáról egy kis ízelítőt a jelen tanulmányban is közzétegyek. A terjedelmi korlátok nem teszik

[1] Takó Béla törcsvári lelkész vallomása 1872. Gyulafehérvári Főegyházmegyei Levéltár (A továbbiakban: GyFL), Sepsiszentgyörgyi Gyűjtőlevéltára (A továbbiakban: SGyl), Brassói Plébánia Iratai (A továbbiakban: Bpl), Iktatott iratok 24/1872.

[2] A vesztegintézeti lelkészségek kutatását a szerző 2011-ben kezdte meg. Lásd: PÉNZES Lóránd: *A bodzavámi vesztegintézet káplánsága,* in: Kinda István (szerk.), Acta Siculica, Sepsiszentgyörgy 2012–2013, 513–540.

[3] BOGDAN Popovici – Emil STOIAN: *Carantina Branului (sec. XVII – XIX)*, București 2002; DEMJÉN Andrea: *A pricskei erőd és vesztegintézet régészeti kutatása*, in: Demjén Andrea (szerk.), Gyergyószentmiklós a régészeti kutatások tükrében, Kolozsvár – Gyergyószentmiklós 2016, 135–193.

lehetővé az egyes lelkészségek történetének bemutatását, ezért az alábbiakban a vesztegintézetek létrehozására vonatkozó rendelkezésekre, az itt szolgálatot teljesítő lelkészek helyzetére és (ön)megítélésére, javadalmazásukra, az állami hivatalokkal való kapcsolatukra, valamint fenntartási kérdéseikre térek ki. A tanulmányban arra a kérdésre keresem a választ, hogy miért jöttek létre a határszéli települések lelkészségei és milyen nehézségekbe ütközött működésük. A demográfiai adatokat[4] vizsgálva megállapíthatjuk, hogy a hívek száma nem indokolta létrehozásukat, ezért arra kell gondolnunk, hogy állami szempontok érvényesültek megalakulásuknál és fenntartásuknál. Írásom a témára vonatkozó szegényes szakirodalomra és a fennmaradt levéltári forrásokra támaszkodik. Sajnos a vesztegintézeti lelkészségek levéltárai áldozatul estek az 1916–1917 évi háborús eseményeknek,[5] így a Gyulafehérvári Főegyházmegyei Levéltárban őrzött püspöki iratok és a vesztegintézeti lelkészségek itt fellelhető tematikus iratai, a Sepsiszentgyörgyi Gyűjtőlevéltárban beszállított főesperesi és a vesztegintézeti lelkészségek levéltártöredékei képezik kutatásom elsődleges forrásait.[6] A lelkészségek megalakulásával párhuzamosan elkezdődött az anyakönyvek vezetése, így Bodzavámon

[4] 1867-ben Ojtoz 94, Sósmező 320, Bodzavám 60, Alsó és Felső Tömös 150, Törcsvár 98 katolikus hívővel rendelkezett. Lásd: *Catalogus venerabilis cleri diocesis Transsylvaniensis*, Claudipoli 1867, 18–19, 32.

[5] A törcsvári lelkészség 1891-ben felvett leltárában még szerepelt az 1769-től vezetett anyakönyv, a püspöki rendeletek protocolluma és az iktató könyv. Az első világháborút követően Domby László beszolgáló lelkész feljegyzése szerint a házassági iratok, hivatalos levelek, külön lelkészségre vonatkozó okmányok az 1916-os román betöréskor megsemmisültek. Lásd GyFL SGyl Törcsvári Plébánia Iratai (a továbbiakban: *Tpl), Gazdasági iratok, Leltár a belépő állomási kápolna, lelkész tanítói lakás és iskola felszereléséről 1891, Kimutatás a törcsvári római kath. hitközség 1917. év végén meglévő vagyoni állapotáról. 1918. február 28.*

[6] Zernyestről a Sepsiszentgyörgyi Gyűjtőlevéltárba beszállított levéltári iratok közül e sorok írója különítette el a törcsvári lelkészség archívumát, amely tartalmazta az anyakönyvek névmutatóját, és az 1917-től keletkezett iktatott iratokat. A Kézdi-Orbai Főesperesi Hivatal gazdasági iratai között fennmaradt az 1855–1861 közti ojtozi iratok sorozata, a Kézdimartonosi Plébánia iratai közül pedig előkerült a korábban filiaként adminisztrált sósmezői 1918–1941 közti anyakönyvtöredék.

1769-től,[7] Felsőtömösön 1833-tól,[8] Törcsváron 1769-től,[9] míg Ojtozban 1772-től keltezhetők a matriculák.[10]

1. A vesztegintézetek létrehozásáról

A vesztegintézet vagy más néven vesztegelőhely, románul carantină, latinul contumacia élő állat behozására alkalmas határőrállomást jelentett. Feladata a keleti országokból behozott járványok, így a pestis, kolera és főként a marhavész megfékezésére irányult. A vesztegintézetek felállításának előzménye III. Károly magyar király 1728-ban kiadott rendeletében kereshető, amely egészségügyi ellenőrző pontok felállítását írta elő Erdély és a román országok határain. Demjén Andrea régész kutatásából tudjuk, hogy a rendeletnek 1731-ban már érvényt szereztek és ideiglenes jelleggel a határszéleken elkülönítették az embereket és áruikat, ugyanakkor sebészt is kiküldtek a vesztegelőhelyekre. Az Erdélyi Főkormányszék 1732. január 11-én kelt rendeletében utasította a határ menti székeket, hogy a vesztegelőhelyeknél a feladatok elvégzésére megfelelő épületeket is építsenek.[11] 1762-ben az Egyészségügyi Bizottság[12] elrendelte, hogy a meglévő vesztegintézetek mellé ún. elővesztegintézeteket hozzanak létre, és harmincadhivatalt létesítsenek, az épületek méreteit pedig a már meglévőkhöz igazítsák. Előírták a lakhatási körülményeket is, így a sebész

---

[7] *Schematismus cleri diocesis Transsyilvaniensis 1882*, Alba Carolinae 1882, 34.

[8] Az 1882 és 1893. évi erdélyi sematizmusok tévesen 1857-re teszik az anyakönyvek használatát, de mint fentebb láttuk ezeket már közel 90 évvel korában kezdték vezetni.

[9] *Schematismus 1882… i. m.* 44; Az 1913. évi sematizmus tévesen 1760-ra teszi az anyakönyvek vezetésének kezdetét; Vö *Schematismus venerabilis cleri alma diocesis Transsyilvaniensis 1913, Gyualafehérvár* 1913, 68.

[10] *Schematismus 1882… i. m.* 103; *Schematismus 1913… i. m.* 60. Az eredetiben fennmaradt bodzavámi anyakönyvet a sepsiszentgyörgyi, a másolatban fennmaradt felsőtömösit pedig az brassói állami levéltárban őrzik, az ojtozi és törcsvári matrikulák holléte egyelőre számunkra ismeretlen.

[11] DEMJÉN: *A pricskei erőd… i. m.* 138.

[12] Az Egészségügyi Bizottság Bécs központtal, korlátozott kerületi jogkörrel működött, alapvetően járványvédelemre specializálódott. Ennek hatáskörét terjesztette ki a császárnő a birodalomra, az intézmény 1776-ban bekövetkezett megszűnéséig. Ezt követően feladatkörét a Gubernium vette át. Lásd: KRÁSZ Lilla: *Orvosok a hivatal szolgálatában a 18. századi Magyarországon*, in: Századok 150 (2016/4), 827–833.

számára két szoba, konyha, kamra, pince, istálló szükséges, az itt szolgálatot teljesítő pap számára két szobát, egy konyhát és egy kis pincét kellett kialakítani. Rendelkeztek arról is, hogy legalább egy szobát börtönnek rendezzenek be. Mária Terézia az 1770-ben kibocsátott Egészségügyi Alaprendeletével újjászervezte a vesztegintézeteket és az egészségügyi bizottságokat, új fertőtlenítési stratégiákat vezetett be. Ezek együttes alkalmazása sajnos nem volt kielégítő a járványok leküzdésében, ráadásul a korlátozó intézkedések a kereskedelmet is akadályozták. Járványmentes időszakban nem volt megfigyelési időszak, de a ragályok terjedésének idején 42 napos vesztegelési időt írtak elő.[13] II. József uralkodása alatt az Erdélybe érkező Adam Chenot orvos javaslatára csökkentették a vesztegelési időt, járványgyanú esetén 10, járvány idején a 21 nap karanténként írtak elő. Járványmentes időben természetesen ezután is vesztegelés nélkül továbbhaladhattak a kereskedők.[14] II. József erdélyi utazását követően 1778-ban az erdélyi viszonyoknak megfelelően kezdték ujjászervezni a vesztegintézeteket.[15] 1849-ig a határátlépő állomásokat a székely határőrezredek kirendelt alakulatai őrizték, akik a keleti határok védelme mellett működtették a járványok megfékezésére felállított egészségügyi vesztegzárakat ugyanakkor a csempészet visszaszorítására is törekedtek. A szabadságharc leverése után a határőrséget megszűntették, ezt követően a határőrizetbe több alakulat is bekapcsolódott. A dualizmus kori határok védelmének legnagyobb részét a Magyar Királyi Pénzügyőrség és a Belügyminisztériumnak alárendelt csendőrség látta el. A császár és királyi közös hadsereg a határvédelemben csak szükség esetén vett részt.[16] A határon áthaladó áruforgalmat a vámhivatalok és fegyver nélküli testületként a vesztegintézetek hivatalnokai ellenőriztek.[17] Ugyanakkor a központi szervek mellett a határvédelemben, a személyi illetve áruforgalom ellenőrzésében a helyi és

---

[13] KRÁSZ: *Orvosok… i. m.* 147.

[14] BOGDAN: *Carantina… i. m.* 51–52.

[15] DEMJÉN: *A pricskei erőd… i. m.* 148–149.

[16] NAGY Botond: *Rendvédelem a magyar román határon a 19. század második felében*, in: Kinda István (szerk.), Acta Siculica, Sepsiszentgyörgy 2007, 437.

[17] A vámhivatalok szerepéről részletesebben lásd: NAGY Botond: *Az osztrák – magyar – román külkereskedelem szállítóeszközei. 1. A szárazföldi szállítás struktúraváltásának körülményei,* in: Kinda István (szerk.), Acta Siculica, Sepsiszentgyörgy 2008, 377–389.

megyei szervek, így a szolgabírói kirendeltségek is részt vettek.[18] Ezzel a hivatali réteggel kell számolnunk a határállomásokon.[19] Az Osztrák Magyar Monarchiában a határállomásain tíz vesztegintézetet hoztak létre, amelyhez csatlakozott a megnövekedett vasúti forgalom miatt a brassói vasútállomáson felállított vesztegintézeti kirendeltség is. Összesen 24 tisztviselő látta el az országba érkező élő állatok és az állati eredetű termékek ellenőrzését. Az intézeteket a rajtuk áthaladó forgalom alapján első és másad osztályba sorolták, a kisebb jelentőségűeket pedig vesztegállomásoknak nevezték. Az 1877-es királyi jóváhagyás alapján kialakult csoportosítás szerint első osztályú vesztegintézetek Felsőtömösön, Vöröstoronyban, Orsován, másod osztályúak Gyergyótölgyesen, Törcsváron, Sósmezőn és Vulkánban jöttek létre, vesztegállomások Ósáncon, Bodzakrasznán, Csíkgyímesen álltak fenn. Irányításukat egy Brassóban lakó vesztegintézeti felügyelő látta el. A vesztegintézetek működését az 1874. évi XX. törvénycikk szabályozta, amely a keleti marhavész megakadályozására hozott intézkedéseket tartalmazta. A törvény végrehajtására készült utasítások szabályozták az állategészségügyi hivatal működését, valamint személyzetének feladatait. Az egyes intézetek személyzetét rendszerint egy igazgató,[20] egy segéd, 2-4 vesztegőr és egy lelkész-tanító alkotta.[21] A vesztegőrök feladatát a határszéli őrizet, a vesztegelés, a fertőtlenítés és az intézet körüli szolgálattétel jelentette. Mivel a vesztegintézetek állategészségügyi hatóságok voltak, így 1867 után a földművelés, ipar- és kereskedelmi minisztérium alárendeltségébe kerültek és a vámhivatallal rendelkező határátlépő helyeken működtek. Feladatuk továbbra is a vámterületre behozott élő állatok és állati termékek megvizsgálása és ezek forgalmát szabályozó rendeletek betartatása volt.[22] A vesztegintézetek igazgatója egy időben annak a vármegyének a főállatorvosi teendőit is ellátta, melynek területén a határőrállomás is feküdt.[23] A vesztegintézetek

---

[18] NAGY: *Rendvédelem… i. m.* 437.

[19] PÉNZES Lóránd: *A bodzavámi… i. m.* 513.

[20] Az első osztályú vesztegintézetek igazgatói évi 1400 Ft fizetéssel és lakással, a másod osztályúak évi 1200 Ft-al és szabad lakással, míg a vesztegállomások vezetői 1000 Ft fizetéssel és lakással rendelkeztek. Lásd: *Nemzetgazdasági Szemle* 1877/2, 122.

[21] *Közgazdasági Értesítő. A földművelés-, ipar és kereskedelemügyi magyar királyi minisztérium* 1885, IV (1885/1), 11.

[22] NAGY: *Rendvédelem… i. m.* 437–453.

[23] A sósmezői intézet igazgatója Háromszék vármegye főállatorvosaként is tevékenykedett.

jelentőségére az 1870-es években újra terjedő marhavész irányította rá a figyelmet, amely a hazai állattenyésztést is erőteljesen sújtotta. A monarchia mezőgazdaságának egyik fő pillérjét képezte a szarvasmarha tenyésztés, fontos jövedelemforrásnak számított az egészséges szarvasmarhák külföldi piacon történő értékesítése. Mivel az országban több alkalommal is pusztított járvány, ezért a nyugati államok „vészes államnak" tartották Magyarországot. Ezért csak belső piacon, vagyis Bécsben lehetett értékesíteni a szarvasmarhát.[24] Ráadásul alacsony áron, mivel az orosz és román területekről szintén az osztrák piacra érkezett a szarvasmarha. Fontos lett volna egy szigorú(bb) határzár felállítása, de ugyanakkor a hazai feldolgozóipar számára létkérdés volt a román fejedelemségekből az olcsó bőr és a gyapjú behozatala. Így kénytelenek voltak az élő állat és a betegségeket ugyancsak hordozó állati eredetű termékek behozatalát engedélyezni. Az 1875-ös román-magyar kereskedelmi szerződésnek köszönhetően a vesztegintézetek forgalma ugrásszerűen megnőtt, mivel a tenyészállatokra kivetett kedvező vám miatt felgyorsult az élő állatok behozatala az országba. Az élénk határforgalom lebonyolítására 1883-ban Sósmezőn és Bodzán újabb őrházak építéséről számolt be a Sepsiszentgyörgyön megjelenő Székely Nép napilap.[25] Az élénk áruforgalomnak az 1886–1891 között zajlott vámháború vetett véget, amely következtében megtiltották a Román Királyságból származó szarvasmarhák behozatalát, ezt a rendelkezést az újabb, 1893-as román-magyar vámegyezmény is megerősítette. Ezért a vesztegintézetek fenntartása értelmetlenné vált, megszüntetésüket maga a Földművelésügyi Minisztérium mondta ki. [26] Helyettesítésükre a román és szerb határon létrejött a Magyar Királyi Belépőállomások hálózata, összesen 13 állomással. [27] A nevükben megváltozott határállomásokon azonban továbbra is működtek lelkészek, annyi különbséggel, hogy a belépő állomások lelkészeinek nevezték magukat. A vesztegintézeti önálló lelkészségeket uralkodói rendelettel hozták létre, a királyi kincstár terhére. Az így alapítóvá vált kincstár kegyura

[24] BETHLEN András: *Marhatenyésztési érdekeink,* in: Nemzetgazdasági Szemle 3 (1879/2), 239–258.

[25] *Székely Nemzet*, 1883. július 5, 1/101.

[26] NAGY Botond: *Mercur a keleti végeken, Határszéli gazdasági környezet és üzleti modellek a dualizmus kori Háromszéken (1867 – 1918), I. kötet*, Kolozsvár 2021, 129.

[27] NAGY Botond: *Közteherviselés és fejlesztéspolitika a dualizmus kori Háromszéken,* in: Magyar Kisebbség 22, (2017/3-4), 58.

lett az önálló káplánságoknak, gondoskodott az egyházi épületek – így a templom, a plébániaépület és a hozzá tartozó kertek építéséről és fenntartásáról, a kultusz gyakorlásával járó költségek fedezéséről valamint a lelkész fizetéséről.[28] A tanulmányban tárgyalt vesztegintézeti lelkészségek közül a legkorábbi a Háromszék vármegyéhez tartozó Bodzavámon / Bodzakrasznán (1749–1888), majd a Fogaras vármegyéhez tartozó Törcsváron (1769–1923/1981), a Háromszék vármegyéhez tartozó Ojtozban (1769–1888) és annak átköltöztetése után Sósmezőn (1888–1918) végül pedig a Brassó vármegye területén fekvő Felsőtömösön (1792–1918) kezdte meg működését.[29]

2. Vesztegintézeti lelkészségek létrehozása

De miért volt szükség a határátlépő helyeken vesztegintézeti lelkészségek létrehozására és fenntartására? Válaszadásra többféle magyarázat is kínálkozik. Egyrészt a határátlépő helyek legtöbbször a nehezen megközelíthető szorosokban, átjárókban jöttek létre, a korabeli útviszonyok miatt távol a lakott településtől. Az itt szolgálatot teljesítő pénzügyőrség, csendőrség, vesztegintézeti hivatalnokok és családjaik, valamint járvány idején az intézmény keretében itt veszteglő állatok őrzését és takarmányozását ellátó jelentős számú személyzet és hozzátartozóinak lelkigondozását nem lehetett a szomszédos településekről megoldani. Ugyanakkor a határt átlépő, járvány vagy járványgyanú idején az itt vesztegelő átutazók lelkigondozásáról is gondoskodni kellett. De szükség volt a helyben lakó lelkészre azért is, hogy a vám körül letelepedett, főként kereskedelemmel foglalkozó lakosság lelki szükségleteit is elláthassák. Ugyanakkor a vámhivatallal szomszédos települések híveit is rájuk bízták, annak ellenére, hogy azok vármegyei közigazgatáshoz és nem a kincstárhoz tartoztak. Így a káplánságok plébániai besorolást kaptak, mint ahogyan történt Bodza, Felsőtömös és Ojtoz – Sósmező[30] esetében. Másrészt

[28] PÉNZES Lóránd: *A bodzavámi… i. m.* 514.

[29] *Schematismus 1913… i. m.* 60.

[30] 1892-ben a vesztegintézeti lelkészség Ojtozból Sósmezőre költözött, követve az 1873-ban ide került vám és vesztegintézeti hivatalt. Lásd: Cristian HUGIANU: *Poiana Sărată – un sat românesc din Carpați, în vâltorarea istoriei*, Sfântu Gheorghe 2016, 83.

találkozunk olyan példával is, ahol a vámintézet román lakosságú határtelepülésen jött létre, de az itt szolgálatot teljesítő görög keleti lelkipásztor nem láthatta el az állami tisztviselők és családjaik lelki gondozását. Ez utóbbi településeken presztízskérdés is volt egy magyar ajkú, de több nyelvet is beszélő lelkész fenntartása, de mivel csekély számú hívőt gondozott, megmaradt a lelkészség káplánság szintű besorolása. Itt a lelkészek tanítói feladatokat is elláttak, így a többségében románok lakta határtelepüléseken magyar tannyelvű iskolák létesültek. A fenti helyzettel találkozhatunk Sósmező és Törcsvár esetében. Egyházkormányzati szempontból Ojtoz – később Sósmező a Kézdi-Orbai esperességhez tartozott, míg Bodza, Felsőtömös és Törcsvár a Barcasági Dékánság és Sepsi-Miklósvári esperességbe tagolódott a brassói apátplébános vezetése alatt.

3. Lelkészek: káplánok és plébánosok

A vesztegintézetnél szereplő papokat a 18. század elején a Capellanus vagyis káplán, a 19. században vesztegintézeti lelkészek megnevezéssel illették. Kezdetben a lelkészek a ferences szerzetesek közül kerültek ki, ezért kinevezésük a tartományfőnök hatáskörét képezte. II. József a provinciálist az erdélyi püspöknek rendelte alá, így a gyakorlatban ez utóbbi akarata érvényesült a szerzetesek kinevezésekor. Sőt az uralkodó az 1785. évi rendeletében egyenesen utasította a püspököket, hogy hiányos papságukat szerzetesekkel egészítsék ki, így az erdélyi püspök a rendtartományhoz tartozó szerzetesekkel már úgy rendelkezett, mint saját egyházmegyéjéhez tartozó papokkal. Szabadon nevezte ki őket adminisztrátornak bármelyik üresen álló plébánia vagy éppen lelkészség élére. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a külső lelkészkedés nem állt ellentétben a barátok tevékenységével, hiszen már korábban is számtalan parochiát gondoztak, voltak kisegítő vagy tábori papok, főúri családoknál házi káplánok.[31] A szerzetesek leginkább a közelben álló rendházakból kerültek a határállomásokra, így Ojtozba Esztelnekről vagy Kantából, a többi helyre a brassói rendházból érkeztek. Egyesek közülük házfőnökei is voltak kisebb residentiáknak, de a rendtartomány vezetésében nem vettek részt.

[31] 1783-ban például 112 nemesi családnál láttak el külső lelkészi teendőket.

Előfordult viszont az is, hogy vesztegintézetről vesztegintézetre helyezték őket. Az 1820-as évekre a szerzetesekre vonatkozó korlátozó rendeleteknek köszönhetően jelentősen megcsappant a barátok száma,[32] ezért a 19. század közepétől a vesztegintézeteknél egyházmegyés papok tevékenykedtek. Közülük többen a bécsi Pázmáneumban végeztek, tehát jól beszéltek németül. Erre szükség is volt, hiszen az ojtozi állomás kivételével a vesztegintézeteknél a magyar mellett románul és németül is miséztek. Az itt szolgáló egyházmegyés, világi papok főként kezdő, korábbi állomáshelyükön segédlelkészként tevékenykedő lelkészek vagy nyugdíj előtt álló idős lelkipásztorok közül kerültek ki.[33] Mivel a vesztgeintézeti hivatalnokok és azok családjai lelkigondozása mellett az adott település katolikus híveit is gondozták, ezért aláírásaiknál rendszerint a *parochus et contumacia capellanus* [34] megnevezés szerepelt. A bejegyzésből kiderült, hogy a vesztegintézetnek káplánjai, de egyúttal a település lakóinak plébánosai is voltak az itt állomásozó papok.

A kialakult gyakorlat szerint a kinevezett lelkészeket az erdélyi püspök jóváhagyásra felterjesztette a kincstárhoz mint kegyúrhoz. Ez utóbbi a vesztegintézetek feletti felügyeleti jogot a földművelésügyi, ipar és kereskedelmi miniszterek, illetve azok államtitkárai révén gyakorolta. A lelkészek beiktatását a brassói apátplébános-főesperes vagy a kézdi-orbai esperes végezte a vámhivatal vezető hivatalnokainak jelenlétében.

A vesztegintézeti lelkészségek nehéz, terhes szolgálati helynek számítottak. Az itt szolgáló klerikusok kevés sikerről és sok nehézségről számoltak be az egyházi feletteseikhez írt leveleikben. Nem túlzás azt állítanunk, hogy a világi papok számára büntetésnek minősült, ha főpásztoruktól ide kaptak kinevezést. A nehéz megközelíthetőségből fakadó elszigeteltség[35] érzését tetézte a silány fizetés, és a hegyi életformával járó

[32] GYÖRGY József: *A ferencrendiek élete és működése Erdélyben*, Kolozsvár 1930, 111–114.

[33] PÉNZES: *A bodzavámi… i. m.* 517.

[34] Jelentése: plébános és vesztegintézeti lelkész.

[35] A lelkészek elszigeteltségét a püspökök is éreztették. Szeles Lajos plébános lelkesen készült a főpásztori vizitációra, de a püspök a nehéz megközelíthetőség miatt nem látogatta meg Bodzát és Ojtozt, utasítva a főespereseket, hogy ők személyesen vizsgálják meg a lelkészségeket. Különös figyelmet fordítsanak a lelkész személyére és hivatalbeli működésére. Lásd: GyFL, SGyL, Bpl, *Iktatott iratok* 375/1872.

nehézségek vállalása, az intézeti igazgatóknak kiszolgáltatott helyzet.[36] A közvélemény azonban nem ismerte fel a határ menti lelkészségek jelentőségét és az itt tevékenykedő papok szorult helyzetét. Sokan bírálták az államot azért, hogy a csekély létszámú híveknek külön lelkészséget tartott fenn. Orbán Balázs például egyenesen visszaélésnek minősítette, hogy a törcsvári vámnál az állam 150 hívő számára saját papot alkalmaz.[37] Az itt tevékenykedő lelkészek helyzetének jellemzését Fogarassy Mihály erdélyi püspök a földművelésügyi miniszterhez írt levelében adta meg a legtalálóbban. Az alábbiakban ebből közlünk egy részletet.

„A szomorú tapasztalás azt tanúsítja, hogy a félreeső, elszigetelt hegyszorosokban levő úgynevezett vesztegintézeti káplánságokon az oda rendelt papi egyének vagy az erkölcsiség ösvényéről letántorodnak, vagy ha egy-két évet becsületesen kiszolgáltak mindenáron más helyre kívánkoznak. Ennek okát abban látom, hogy ezen lelkészségek dacára a megváltozott időviszonyoknak s a helyi körülményekből folyó megélhetési nehézségeknek oly szűkmarkúan vannak javadalmazva, hogy az illetők az önfenntartás gondjai között legtöbbnyire a mértéktelen s nem ritkán a kicsapongó életben keresnek – elég helytelenül könnyebbülést. Hogy ez mily megmérhetetlen kárára van a papi státusnak nem szükség mondanom. Ehhez járulnak aztán számtalan olyan körülmények melyek a művelt világtól ilyen helyekre száműzött papokat szakadatlanul keserítik és kedvetlenítik. Példaként nem kell messze mennem. Éppen a bodzai az 1869/70-iki télen – nem fejtegetem minő indokból – az iskolára applikált tűzifa átalány elvonatott, a verestoronyi lelkész folyó évi április elejétől mostanáig fizetéséhez nem juthatott, a 420 Ft-al fizetett kontumác káplánoktól 35-40 Ft-ra menő szolgálati díj [adó – szerk. megj.] követeltetik s több efféle oka annak, hogy ilyen helyeken valamely érdemesebb s kitűnőbb papokat a püspök nem tehet, miután ez nem előmozdítás, hanem inkább hátravettetés és büntetésnek tekinttetik."[38]

---

[36] GyFL, SGyL, Bpl, *Iktatott iratok*, 3/1872.

[37] ORBÁN Balázs: *Székelyföld leírása V.*, Pest 1871, 377.

[38] GyFL, I.13/d *Tematikusan rendezett külön kezelt iratok 1773–1995, Bodza, Tömös, Gyímes, Törcsvár és Tölgyes kápolnákkal kapcsolatos ügyiratok 1853–1884*, 1794/1870.

A püspök leírását a lelkészek fennmaradt beszámolói, jelentései is alátámasztják. Közülük idézem Takó Béla törcsvári lelkészt,[39] aki a brassói főespereshez írt képszerű leírásában érzékelteti a lelkészsége szomorú helyzetét: „elég kétségbeejtő tudnom, hogy mind Isten mind az emberektől elvagyok hagyva."[40] A lelkész soraiból kiderült, hogy a hívek közömbösek és érdektelenek, papi szolgálatát a vámhivatal sem támogatta. Nehéz anyagi helyzetéről Möller Ede brassói plébános-főesperesnek a következőket írta: „Az anyagi gondok – a megélhetésbeli töprengéseim minden élét eltompítja a munkaerőmnek s szellememet mintegy meggyilkolva Prométheuszként ítélt oda a szegénységbeli küzdelemnek."[41] Egyházközségét lelkileg hideg megyének nevezte: „Nincs senkim itt, még magyar ember sincs, – a hivatalnokok szintén vékony [szegény-szerk. megj.] helyzetben vannak – az oláhok csak kacagják a szegény pápistás popát – nem sok remény, kilátás a jövőre, midőn az utolsó granicsernek [határőrnek -szerk. megj.] is 300 Ft-ra emelték a fizetését azért, hogy a hivatal előtt napestig szundikál – addig nem csinálnak belőlünk, gránici [határőr -szerk. megj.] papokból senki, semmit, – a sok tanulást megkívánják, az ember qualifikálja is magát egészen – a megvakulásig, – s az elismerés = törcsvári pap, ki lelkipásztor, kántor, tanító, harangozó, sekrestyés egy személyben 426 Ft a kormánytól húzott fizetésért, s egy ebédért a rozsnyai szolgálat fejében – s ráadásul az oláhok és szászok közé szegényesen beékelve – gyalázatos kacagás."[42]

Leveléből kiviláglott a határőr papok kiszolgáltatott helyzete, akik egyszerre nem csak lelkészei és tanítói a magyar-német ajkú állami hivatalnokoknak és a csekély számú helybeli lakosságnak, de a templom

[39] Takó Béla Székelyudvarhelyen született 1840. augusztus 25-én. A gimnáziumot szülővárosában és Gyulafehérváron, a teológiát Bécsben a Pázmáneum növendékeként végezte. 1863-ban szentelték pappá, ezt követően számos helyen káplánként teljesített szolgálatot: Gyulafehérváron, Kolozsváron, Zetelakán, Kézdiszentléleken, Tusnádon és Csíkkozmáson. 1872–1877 között Törcsváron teljesített szolgálatot, majd két évet ismét káplánként tevékenykedett Székelyudvarhelyen. 1879-ban Marosportuszon plébános 1912-ban bekövetkezett haláláig. Lásd: FERENCZI Sándor: *A Gyulafehérvári (Erdélyi) Főegyházmegye történeti papi névtára*, Budapest – Kolozsvár 2009, 423.

[40] GyFL SGyL, Bpl *Iktatott iratok*, 24/1872.

[41] GyFL SGyL, Bpl *Iktatott iratok*, 389/1872.

[42] GyFL SGyL, Bpl *Iktatott iratok*, 382/1872.

gondozói feladatait is ellátták.[43] A hívek csekély számából következő munkanélküliségből, a megélhetés nehézségei elől gyakran menekültek a papi élethez nem méltó, önpusztító életmódba. A lelkészeknek ugyanakkor a brassói katonai parancsnokság által évente megrendezett katonai szemléken is meg kellett jelenniük.[44]

4. Lelkészek kapcsolata vesztegintézetek igazgatóival

A lelkészi hivatal elfoglalása után a papok a vesztegintézeti, majd annak megszűntetése után a vámhivatal igazgatójának alárendeltségébe tartoztak. Ezért a lelkészségek életében meghatározó szerepet töltöttek be a vesztegintézetek igazgatói, akik a patrónus helyi képviselőjeként támogathatták vagy éppen megtűrhették az éppen ott tevékenykedő lelkészt. Pártolásuk vagy elutasításuk a katolikus élet előrehaladását, vagy hanyatlását eredményezhette a határátlépőn. Rajtuk múlott, az épületek fenntartása, a lelkészek papi és tanítói fizetésének folyósítása, esetleges pótlékainak megítélése és kiadása,[45] a kultusz gyakorlásához szükséges anyagiak, így a lelkész-, a templom és iskolahelységek fűtéséhez szükséges fa biztosítása.[46] Jelen voltak a lelkipásztorváltáskor a lelkészségek anyagi javainak átadásakor, felülvizsgálták a lelkészség pénzügyi állását, jóváhagyásra továbbították a minisztériumnak.[47] A dologi feltételek biztosítása legtöbbször akadozott, sok kívánnivalót hagyott maga után. A lelkészek és vesztegintézeti igazgatók viszonya változó, személyfüggő, gyakran konfliktusos is volt. Utóbbiak az állam korlátlan hatalmú helyi képviselőiként sokszor visszaéltek hatáskörükkel, összetűzésbe kerültek az itt tevékenykedő papokkal. Gyakran elég volt a részükről tapasztalt gondtalanság, esetleg

---

[43] A lelkész több alkalommal segélykérő levelet intézett a püspökhöz, akit egyházlátogatása alkalmával még egy ebéddel sem tudott megkínálni.

[44] Szigeti István sósmezői lelkész az 1889. évi szemle alól a rossz utakra hivatkozva igyekezett kibújni. GyFL SGyL, Kézdi-Orbai Főesperesi Hivatal iratai (A továbbiakban: KoFhi) *Főesperesi iratok*, 421/1889.

[45] PÉNZES: *A bodzavámi… i. m.* 516.

[46] Törcsváron 1917-ben templom fűtésére 100 koronát, pecsétnyomó készítésére 47 koronát fizetett a minisztérium. GyFL SGyL, *Tpl Gazdasági iratok*, *Kimutatás a törcsvári római katolikus hitközség 1917. év végén meglévő vagyoni állapotáról*.

[47] GyFL SGyL, Bpl *Iktatott iratok*, 62/1872.

visszaélés, hogy a lelkészségek működését megnehezítsék. Takó Béla törcsvári lelkész a püspökhöz írt levelében az állami hivatalok közömbösségére panaszkodott: „Valóban elborul az ember lelke ha látja, tapasztalja mekkora lelketlenséggel viseltetik a minisztérium a vallás iránt még akkor is, mikor tennie e tekintetben kutya kötelessége parancsolja.” [48] A minisztérium nem folyósította az iskolának járó tűzifát, a vesztegintézet lelkészségének hiányait megfogalmazó lelkészi levelet a vesztegintézeti igazgató elvesztette. „… s ily botránkoztató eljárásai dacára [a vesztegintézeti igazgató – szerk. megj] azt kívánja, hogy elsősorban a papság legyen védelmezője a kormánypártnak” – írja Takó Fogarasy Mihály püspöknek a fentebb idézet levélben.[49] Az ellentétek akkor is felszínre kerültek, amikor államérdekből kellett volna együttműködniük. Például Sósmezőn 1896-ban Fellegi Lajos határállomás vezető a millenniumi zászlófelvonás napjáról nem tudott megegyezni a lelkésszel, aki kettős – tanítói minőségéből fakadóan a tanulókkal püspöki rendeletre más napon ünnepelte az ezeréves államiságot. [50] Bodzavámon Szalka Elek vesztegintézeti igazgató oly mértékben volt közömbös a katolikus vallásos élet iránt, hogy még a kápolnát is a reformátusoknak kívánta átadni.

Az állandó nézeteltérések ellenére az állami és egyházi hivatalok együttműködésre is számos példát találhatunk. A határállomáson szolgálatot teljesítő katonaság a szentmiséken testületileg vett részt. Például Törcsváron nagypénteken huszárok őrizték a szent sírt, a nagyszombati feltámadási körmeneten két szakasz katonaság is részt vett, akik a Te Deum alatt háromszori díszlövéssel emelték az ünnep méltóságát. [51] A

[48] GyFL, *I.13/d Tematikusan rendezett külön kezelt iratok 1773–1995, Bodza, Tömös, Gyímes, Törcsvár és Tölgyes kápolnákkal kapcsolatos ügyiratok 1853–1884,* 1213/1873.

[49] GyFL, *I.13/d Tematikusan rendezett külön kezelt iratok 1773–1995, Bodza, Tömös, Gyímes, Törcsvár és Tölgyes kápolnákkal kapcsolatos ügyiratok 1853–1884,* 1213/1873.

[50] 1896. május 2-án Teleki Lajos magyar királyi állomásvezető a vámtéren nemzeti zászlóavatási ünnepélyt tartott, de nem kérte fel a lelkészt zászlószentelésre, csupán 3 puskalövés kíséretében húzatta fel a zászlót az oszlopra. Az eseménytől távolmaradó Gábor Mózes lelkészt hazafiatlansággal vádolta. A zászló, amelyre az állomás vezetője nevét is felvarratta a magyar határ jelzésére szolgált. GyFL SGyL, KoFHi, *Főesperesi iratok,* 156/1896; 130/1896; 156/1896.

[51] A szászok ezeket látva pogánynak nevezték a katolikusokat. A püspök a hívek buzgóságáról szóló lelkészi beszámoló után, keresztlobogókat, baldachint és szentségtartót küldött a törcsvári katolikusoknak, hogy méltó Úrnapi körmenetet is tarthassanak. Lásd:

vesztegintézeti igazgatók közül természetesen voltak lelkes, gyakorló katolikusok, így Bodzavámon Reschitzki Ferenc, aki azon túl, hogy támogatta a lelkész munkáját, példamutató hitéletével követendő példa volt a helybeli lakosság számára.[52]

5. A lelkészek javadalmazása

A vesztegintézeti lelkészségek alapításakor az uralkodók gondoskodtak a papok fizetéséről, amelyet a vesztegintézet igazgatóján keresztül utalványoztak a lelkészeknek. Az 1823-as egyházlátogatási jegyzőkönyvek szerint az egyházközségek állandó jövedelmét egységesen 60 Ft-ban határozták meg.[53] Már az alapításkor is csekély díjazásnak minősülő fizetéseket a szerzetesek számára szabták, így amikor egyházmegyés papok váltották fel őket a fenti összegek kevésnek bizonyultak. Így az 1800-as évek közepére Bodzavám, Törcsvár és Ojtoz lelkészei számára évi 200 Ft fizetést és 12 öl tűzifát folyósított a kincstár.[54] A fenti járandóságok folyósítása azonban rendszeresen késett, ellehetetlenítve a félreeső helyen szolgáló lelkipásztorok életét. Fontos megjegyeznünk, hogy a lelkészek csak az állami fizetésre támaszkodtak mivel a településen élő hívek sehol nem fizettek kepét, ugyanakkor a csekély számuk miatt az egyházi szolgáltatásokból[55] származó jövedelem mértéke is jelentéktelen volt. Az egyházközségek szokásrendjétől eltérően itt kegyes és ájtatos alapítványok nem létesültek, így a lelkész ezekből pótjövedelemre sem számíthatott.[56] Néhány évvel később a kincstár is belátta, hogy ebből a javadalmazásból ilyen helyen nem

GyFL, I.13/d Tematikusan rendezett külön kezelt iratok 1773–1995, Bodza, Tömös, Gyímes, Törcsvár és Tölgyes kápolnákkal kapcsolatos ügyiratok 1853–1884, 1213/1873.

52 1780-ban tanúskodott a házasságkötésekkor. Lásd: Sepsiszentgyörgyi Állami Levéltár (A továbbiakban: SÁL), Fond 105, Nr. 391 *Bodzavámi római katolikus plébánia anyakönyvei (1770–1829)*, 6.

53 Fixus proventus Capellania efficit annuos 60 Flnos VV. Qui e cassa purificationis numerari solent. Lásd: GyFL, *Fond I.4 Sepsi Miklósvár, Decretum Capellaniae Bodzensis, 1823, 6. Decterum Parochia Ojtoziensis 1823*, 8.

54 *Schematismus 1882… i. m.* 34; 44; 103.

55 Gondolunk itt a keresztelési, esketési, temetési szertartásokért kapott stóladíjakra, vagy a szándékra bemutatott szentmisékből származó jövedelmekre.

56 Ez jórészt a tisztviselők változtatásával illetve a családok vegyes felekezetűségével magyarázható. GyFL SGyL, Bpl, *Plébániai iktatott iratok*, 3/1872.

lehet megélni, ezért a 19. század közepére megemelték a járandóságokat. A lelkészek papi munkájukért évi 300 Ft, tanítói tevékenységükért évi 100 Ft-ot kaptak. Ugyanakkor a kápolnák/templomok fenntartására a Sanitates fondból évi 60 Ft segélyben,[57] a felekezeti iskolák fűtésére évente 6 öl tűzifában részesültek.[58] Ez utóbbi folyósítása azonban sokszor akadozott. Így pl. Sándor Elek bodzavámi plébános 1865-ben arról panaszkodott, hogy a vámhivatal nem folyósította az iskola számára a tüzelőt, így a tanítást kénytelen volt abbahagyni.[59]

Hasonlóképpen az egyházi épületek fenntartását is elhanyagolta a patrónus.[60] A dualizmus alatt a kegyúri jogokat gyakorló Földművelésügyi Minisztérium évtizedeken keresztül ígérte a lelkészi fizetések rendezését. Az 1873-ban ígért fizetésemelés, amely alapján a lelkészek 600 Ft. évi díjazásban részesültek volna két évtized alatt sem valósult meg.

A megoldatlan helyzetet látva az 1890. évi státusgyűlés[61] felhatalmazta gróf Majláth Gusztáv Károly püspököt, hogy a főrendiház tagjaként próbálja elérni, hogy a kormány végrehajtsa a rég halogatott fizetésemelést. A főpásztor közbenjárásának azonban továbbra sem volt eredménye, a papok továbbra is csak kongruára és alkalmi püspöki segélyekre szorultak. Így a határállomáson szolgáló lelkészeket még a 20. század elején is személyre szabottan segítették. A törcsvári lelkész 1917-ben az államtól megítélt 392 korona kongrua mellett 500 korona püspöki és ugyancsak 500 korona ruhabeszerzési segélyt kapott.[62] Az első világháborút követő zűrzavaros helyzetben a belépőállomásokon szolgáló papok visszatértek korábbi

[57] GyFL, I.13/d, *Tematikusan rendezett külön kezelt iratok 1773–1995, Bodza, Tömös, Gyímes, Törcsvár és Tölgyes kápolnákkal kapcsolatos ügyiratok 1853–1884*, 1840/1853.

[58] GyFL, I.13/d, *Tematikusan rendezett külön kezelt iratok 1773–1995, Bodza, Tömös, Gyímes, Törcsvár és Tölgyes kápolnákkal kapcsolatos ügyiratok 1853–1884*, 863/1855.

[59] GyFL, I.13/d, *Tematikusan rendezett külön kezelt iratok 1773–1995, Bodza, Tömös, Gyímes, Törcsvár és Tölgyes kápolnákkal kapcsolatos ügyiratok 1853–1884*, 38/1860; GyFL SGyL, Bpl, *Plébániai iktatott iratok*, 694/1865.

[60] Bodzavámon a kis templom 1880-as évek elejére használhatatlan állapotba került. Möller Ede brassói apátplébános-főesperes az átadás során tapasztaltakról a következőket írta a főpásztornak: „(…) a kápolna haszonvehetetlen rom, tornya félig összeomolva, falazata egyik oldalról dűlőfélben zsindelyfedele és mennyezete beszakadva, úgy hogy bemenni sem lehet életveszély nélkül.” Lásd: GyFL SGyL, Bpl, *Iktatott iratok* 440/1889.

[61] Az erdélyi katolikusok autonóm intézményének, az Erdélyi Római Katolikus Státusnak évente összehívott képviselete, amelynek 2/3 világi és 1/3 egyházi tagjai a gyulafehérvári püspök elnöklete alatt gyűltek össze.

[62] GyFL SGyL, Tpl, *Iktatott iratok*, 58/1917, *Iktatókönyv*, 6.

állomáshelyeikre, de fizetésben a román államtól már nem részesültek. A püspök ebben az átmeneti helyzetben egyéni megoldásokkal próbált a lelkészségeken segíteni. Magánvagyonából a törcsvári és sósmezői lelkészeknek 300 korona misealapítványokat tett, amelynek kamatait a lelkészek saját fenntartásukra fordíthatták.[63]

6. Megszűntetés vagy fenntartás

A lelkészségek fenntartásával járó anyagi terhek miatt[64] az állam az 1860-as évektől folyamatosan ébren tartotta a törcsvári, bodzai, gyimesi, és ojtozi egyházközségek megszüntetésének tervét. Az első erre vonatkozó kormányrendeletet a Helytartótanács 1860 júliusában közölte Haynald Lajos erdélyi püspökkel.[65] A kincstár költséglefaragó elgondolásával nagyfokú tájékozatlanság párosult, mivel három olyan egyházközséget akart felszámolni, melyek a híveik nagy száma miatt önállósításra is számot tarthattak volna.[66] A püspök arra hivatkozva utasította el a megszűntetésre vonatkozó állami terveket, hogy a magyar ajkú lelkipásztori és tanítói szolgálat felszámolásával a határszéli magyar lakosság a beolvadás veszélyének lesz kitéve, néhány év múlva elkerülhetetlenül az ortodox egyház tagjait fogja gyarapítani.[67]

A püspök tiltakozása meghallgatásra talált, a mentőöv ezúttal a magyar oktatás fenntartásának szükségessége lett, erre hivatkozva az első

[63] A szentmise-alapítványokat a püspök és elhunyt szülei lelki üdvéért tette a főpásztor, cserébe évente három mise bemutatását kérte az itt szolgáló papoktól. GyFL SGyL, Tpl, *Iktatott iratok*, 35/1918.

[64] Egy vesztegintézeti lelkészség fenntartásának költsége évente 1500–2000 Ft között változott. Az összeg nem tartalmazza a nagyobb szabású javításokat, esetleg építéseket. GyFL, *I.13/d Tematikusan rendezett külön kezelt iratok 1773–1995, Bodza, Tömös, Gyímes, Törcsvár és Tölgyes kápolnákkal kapcsolatos ügyiratok 1853–1884*, 2266/1865.

[65] Lásd: az 14033/1534-1860 sz. kormányrendelet, in: GyFL, *I.13/d Tematikusan rendezett külön kezelt iratok 1773–1995, Bodza, Tömös, Gyímes, Törcsvár és Tölgyes kápolnákkal kapcsolatos ügyiratok 1853–1884*, 1911/1865.

[66] A bodzavámi lelkészségnek a hozzá tartozó fíliáival együtt 143 híve volt, a törcsvárinak 213, a gyimesinek 635, míg gyergyótölgyesi lelkészségnek 1009 hívője. Ilyen nagyságrendű plébániákat megszüntetni ugyanúgy értelmetlen, mint fíliaként más lelkészséghez csatolni GyFL, *I.13/d Tematikusan rendezett külön kezelt iratok 1773–1995, Bodza, Tömös, Gyímes, Törcsvár és Tölgyes kápolnákkal kapcsolatos ügyiratok 1853–1884*, 1911/1865.

[67] GyFL, *I.13/d Tematikusan rendezett külön kezelt iratok 1773–1995, Bodza, Tömös, Gyímes, Törcsvár és Tölgyes kápolnákkal kapcsolatos ügyiratok 1853–1884*, 38/1860.

világháború végéig fenntartották a lelkész-tanítókat és a működésükhöz szükséges egyházi épületeket.[68] Kivételt képez a bodzavámi lelkészség, ahol a vámnak a 6 óra távolságra fekvő Bodzakrasznára történt költöztetése után már 1888-ban felszámolták a lelkészséget.

Összegzés

A fentiek ismeretében kijelenthetjük, hogy a vesztegintézeti lelkészségek létrehozása és fenntartása államérdekből történt. Ennek ellenére a kincstár soha nem bánt túl bőkezűen a lelkészek javadalmazásával, mindvégig probléma maradt a lelkészségek működtetéséhez szükséges anyagiak biztosítása.

A határ menti lelkészségek közel két évszázados fennállásuk alatt a vallás, a nemzeti értékek és a magyar tannyelvű iskolák fenntartása által a műveltség hordozóivá váltak. Feladásuk a dualizmus korában mindvégig a politikum asztalán feküdt, de az egyház ragaszkodásának köszönhetően megszűnésük Bodzavám kivételével csak az impériumváltással következett be. Sőt, az erdélyi katolikus egyház a későbbiekben is ragaszkodott fenntartásukhoz, mint ahogy történt az Törcsváron is, ahol a pap nélkül maradt közel száz fős közösség templomát az állami hatóságok 1927-ben az ortodox egyháznak adták át.[69] A püspök azonban nem mondott le visszaszerzéséről és fél évszázadon keresztül is még a plébánia székhelyként szerepeltette Törcsvárt.[70] Márton Áron püspök kitartása azonban nem hozta meg a várt eredményt. A határ menti lelkészségek emlékét napjainkra a települések temetőiben fellelhető, egyre ritkuló magyar feliratú sírkövek őrizik. Számottevő katolikus közösséggel csupán Ojtozban találkozhatunk.

[68] Zichy József földművelésügyi miniszterhez címzett levelében hangsúlyozta, hogy az erdélyi katolikusok rendelkezésére álló vallásalap nem tudja a lelkészi javadalmazás terhét magára vállalni. A miniszter arra utasította a püspököt, hogy a vallás és közoktatásügyi miniszterhez forduljon, hogy a Vallás és közoktatási alapból adjanak a lelkészeknek pótlékot, mivel a vesztegintézetek költségvetéséből nagyobb összeget folyósítani nem tud. GyFL, *I.13/d Tematikusan rendezett külön kezelt iratok 1773–1995, Bodza, Tömös, Gyímes, Törcsvár és Tölgyes kápolnákkal kapcsolatos ügyiratok 1853–1884*, 790/1873.

[69] GyFL SGyL, Tpl, *Iktatott iratok* 2268/1927 számú püspöki leirat.

[70] Az egyházközség az 1920-as években átköltözött az iparosodott, közel 400 hívővel rendelkező Zernyestre, de a Törcsvári-Zernyesti Plébánia névhasználat 1981-ig még használatban maradt.

GIURGIU DANIEL

O istorie a vieții și activității canonicului dr. Czumbel Lajos (1891-1967)

Universitatea Babeș-Bolyai, Școala Doctorală Religie, cultură, societate

Preotul este un om între oameni, chemat și ales dintre oameni dar dedicat lui Dumnezeu. Este slujitorul lui Dumnezeu dar și al oamenilor și în această slujire și dedicare își găsește bucuria. Prin slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor, prin exemplul lui de viață, de credință și sfințenie dă mărturie contemporanilor săi că Dumnezeu şi Biserica Sa există, că prin credinţa în El găsim calea în viaţă.

În studiul de faţă mi-am propus să prezint în linii mari etapele cele mai importante ale vieţii părintelui, canonicului şi ordinariului substitut al diecezei de Satu Mare, dr. Czumbel Lajos.

Despre viața și activitatea lui s-a scris foarte puțin, consemnându-se doar câteva momente importante din biografia sa. La baza studiului de față stau, pe lângă diversele studii, articole și volume cu caracter general sau memorialistic, informațiile din documentele edite și inedite din Arhiva Diecezană şi a Capitlului Diecezan Romano Catolic de Satu Mare sau Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor fostei Securități.

Czumbel Lajos s-a născut la 12 august 1891[1] în localitatea Sanislău, judeţul Satu Mare într-o familie simplă dar numeroasă[2]. Studiile le-a început în localitatea natală, apoi le-a continuat în Satu Mare, Roma şi Innsbruck, rezultatele fiind excelente. În 1907 este acceptat ca seminarist al diecezei de

1 *A Szatmári Egyházmegye Jubileumi Semtizmusa (Sematismul Jubiliar al Dicezei Romano Catolice de Satu Mare)*, Satu Mare, Editura Episcopiei Romano Catolice de Satu Mare, 2006, 304 (în continuare *Sematismul Diecezei Romano Catolice de Satu Mare...*).

2 Fiul tâmplarului Czumbel Pál şi Láng Mária mai avea încă opt frați (Arhiva Diecezană şi a Capitlului Diecezan Romano Catolic de Satu Mare – în continuare ADCDRCSM – Fişa personală. Qui Nos Praecesseunt, cutia 5, nr. 41; *Historia Domus, Baia Sprie* – 1931).

Satu Mare. După obţinerea diplomei de bacalaureat în 1909 cu calificativul de *foarte bine*, este trimis să-şi continue studiile filozofice şi teologice la Universitatea Pontificală Gregoriană din Roma și la Colegiul Germanicum et Hungaricum. De aici în 1915, din cauza războiului se întoarce acasă. Este sfinţit diacon în acelaşi an la 6 iunie şi hirotonit preot o săptămână mai târziu la 13 iunie 1915 de către episcopul Dr. Boromisza Tibor[3]. Și-a continuat studiile la Innsbruck, pe care le încununează cu distincţia *summa cum laude* şi cu două doctorate la Roma: unul în Filozofie (26 iulie 1912) și altul în Teologie (12 iulie 1916). De asemenea, drept recunoştinţă pentru meritele şi rezultatele deosebite a fost laureat şi cu 2 medalii papale de aur[4].

În 1917 a fost numit profesor de Filozofie la Seminarul Teologic din Satu Mare şi prefect de studii, formator[5], dar mai preda Morala şi Pastorala[6]. În anul următor a devenit și profesor al Școlii Episcopale elementare[7] şi al Liceului Catolic sătmărean[8], preluând catedrele de Religie şi Pedagogie. Învățăturile, ideile și modelul său de conduită vor servi drept sprijin în viaţă pentru mulți dintre elevii săi.

Om de vastă cultură, a avut o amplă activitate jurnalistică[9], a fost autorul a mai multor cărţi şi articole, de înaltă spiritualitate, apărute în diferite publicaţii ale vremii[10]. Fără îndoială, rămâne în istoriografia

---

[3] dr. Boromisza Tibor (1840–1928), episcop de Satu Mare în perioada 1909–1928. (Pentru detalii biografice a se vedea *Sematismul Diecezei Romano Catolice de Satu Mare...*, 209).

[4] A fost recunoscut a fi un elev, seminarist, student exemplar din punct de vedere al setei de cunoaştere, dar totodată un tânăr care se integrează uşor în societate datorită umorului său, aceasta reiese şi din faptul că într-una din caracterizările profesorilor din seminar în dreptul numelui său găsim termenul de *hilaris* [amuzant, comic, hazliu – n.n.] (ADCDRCSM, Fişa personală – Qui Nos Praecesseunt, cutia 5, nr. 41; *Idem*, Teologia, cutia nr. 4, 1905–1910, nepaginat)

[5] TEMPFLI Imre – SIPOS Ferenc: *A Szatmári Római Katolikus Egyházmegye írópapjai*, Satu Mare, Editura Europrint KFT, 2000, 54.

[6] *Historia Domus, Baia Sprie, 1931*.

[7] JAKUBINYI György – MELEGA Péter: *A Mármarosszigeti Római Katolikus Papság Névtára (1804-tól)*, Cluj-Napoca, Editura Verbum, 2012, 35.

[8] TEMPFLI – SIPOS: *op. cit.*, 54.

[9] În 1918 a preluat conducerea revistei „Szatmári Hirlap", devenind şi redactorul şef al publicaţiei. (Hetényi Varga Károly, *Papi sorsok a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában*, vol. III, Abaliget, Editura Lámpás, 1996, 321).

[10] TEMPFLI – SIPOS: *op. cit.*, 55.

bisericească prin operele de referință: *A kereszt útján (Pe calea crucii,* Budapesta, 1926) sau *Május királynője (Regina lunii mai*, 1934*)*[11].

Activitatea pastorală și-a început-o în vara anului 1915 când după hirotonire, la 29 iunie a fost numit Vicar Parohial la parohia din Petreşti[12]. Aici vesteşte cuvântul lui Dumnezeu sub oblăduirea preotului paroh de la acea vreme Zahoránszki István[13], fost educator în familiile grofilor Teleky[14] şi Andrássy[15].

La 22 iulie 1916 a fost numit vicar parohial la Baia Mare[16], ca ajutor al părintelui paroh Szőke Béla[17], un preot cu o vastă experienţă pastorală. Renumele părintelui Czumbel, devine răsunător şi demn de aprecierea credincioşilor în momentul în care, vestea primirii medaliei papale de aur ajunge şi la urechile lor[18]. În numărul din 18 ianuarie 1917 al ziarului *Szatmári Hirlap* a apărut articolul cu titlul: „Distincția romană a preotului diecezei din Satu Mare"[19].

În 17 august 1917, după anul de pastorație din Baia Mare, a fost numit profesor la Seminarul din Satu Mare[20]. Atât la Petreşti cât şi la Baia Mare a avut ce învăţa de la acei preoţi care l-au îndrumat şi alături de care L-au preamărit pe Tatăl ceresc. A dat dovadă de o credință care cucerea, „atrăgând" omul prin prestanța sa sacerdotală deosebită.

---

[11] Trebuie amintite și numeroasele traduceri ale unor autori consacrați, printre care: *Catehismul pentru adulţi,* partea a II-a, a lui Franz Spirago, publicată la Satu Mare în anul 1928 sau *Asceză şi mistică* scrisă de Tanqueray Adolphe).

[12] ADCDRCSM, Fişa personală – Qui Nos Praecesseunt, cutia 5, nr. 41.

[13] Zahoránszki István (1868–1939), paroh în Petrești, protopop de Carei, iar din 1931 canonic. (Pentru detalii biogragice, a se vedea *Sematismul Diecezei Romano Catolice de Satu Mare...*, 404).

[14] Familia Teleki de Szék a fost o familie nobiliară din Transilvania, originiară din Teleac, având reședința la castelul de la Gornești (Mureș). Din familie descinde și Teleki Pál (1879–1941), prim ministrul Ungariei între 1920–1921 și 1939–1941.

[15] O veche familie aristocratică maghiară din sânul căreia au descins oameni politici de renume.

[16] Jakubinyi – Melega: *op. cit.*, 35.

[17] Pentru detalii biografice, a se vedea *Sematismul Diecezei Romano Catolice de Satu Mare...*, 390.

[18] ADCDRCSM, Fişa personală – Qui Nos Praecesseunt, cutia 5, nr. 41.

[19] *Szatmaregyházmegyei papnak Római kitüntetése,* in „Szatmári Hirlap", XXVL, 18 ianuarie 1917, nr. 3, Satu Mare, 4.

[20] ADCDRCSM, Fişa personală – Qui Nos Praecesseunt, cutia 5, nr. 41.

Înaintarea pe scara ierarhică continuă, în cursul anului 1920 fiind numit consilier episcopal[21].

În 1931 a fost numit paroh la Baia Sprie, o localitate de exploatare de minereuri de metale preţioase (argint şi aur). Biserica *Sfânta Maria* se află în centrul localităţii situată într-o zonă pitorească, înconjurată de munţi înalţi şi împăduriţi, în mijlocul fostei pieţe a oraşului, numită Piaţa Hunyadi[22]. Aici ajunge la sfârșitul anului părintele Czumbel. Redau în continuare impresiile acestuia la momentul instaurării în funcție: „Am plecat din Satu Mare în data de 17 septembrie 1931 cu un camion plin de mobilă, și cu tristețe (...). Baia Sprie avea trei motive majore cu care să se rușineze: biserica, școala și parohia, toate fiind în stare avansată de degradare și având nevoie de renovări masive. Calvaria și capela din cimitir erau într-o stare deplorabilă. Cât de degradată poate fi o comunitate de credincioși pe dinăuntru, dacă așa arată pe dinafară? Răspunsul a venit repede: foarte. Unii m-au primit cu reticență, alții cu indiferență, dar au fost unii care mă priveau direct ca pe un criminal. Era o comunitate decreștinizată. Nu mai umblau la biserică, ba mai mult, parcă duminica își găseau cele mai multe de făcut. În general pot spune că păreau indiferenți față de viață. Și care era motivul acestei distanțări față de biserică? Sindicatul minier... mai toți erau mineri și membri de sindicat, având niște șefi care îl renegau cu vehemență pe Dumnezeu. Erau ușor influențabili. Ceea ce îmi dădea speranțe și în ceea ce privea misiunea mea de evanghelizare"[23]. Acestea erau realitățile găsite la fața locului. O imagine dezolantă a vieții spirituale, care ușor putea descuraja orice preot, punându-l în situația de a renunța. Dar, părintele Czumbel nu s-a lăsat învins. Hotărât, cu înflăcărarea și tăria de caracter care-l caracterizau și-a început pastorația, așa cum nota: „Am început încet, încet să-i cunosc la unele întâlniri, am cântat împreună cântece miniere, am început să ne apropiem, lucru privit nu cu ochi foarte buni de autoritățile locale. Inițial primisem însărcinarea din Baia Sprie ca una temporară, dar atunci când în septembrie 1931 s-a scos postul la concurs simțeam că e de datoria mea să aplic și eu. Pe mâna cui să îi las? Abia acum încep să se adune. Și am primit postul. Autoritățile locale

---

[21] TEMPFLI – SIPOS, *op. cit.*, 54.

[22] Informații disponibile pe http://enciclopediavirtuala.ro/monument.php?id=431, accesat la 3 mai 2018.

[23] *Historia Domus, Baia Sprie, 1931–1941.*

vroiau cu orice preț să desființeze școala noastră și să o transforme în una de stat. Din cauza condiției clădirii au declarat-o ca fiind una de risc major, o clădire ce periclitează viața celor care sunt în ea și ne-au obligat să începem lucrări de renovare. Desigur ei nu se gândeau la siguranța copiilor, ci sperau că dacă nu vom avea banii necesari pentru renovare, vor putea să confiște clădirea bazându-se pe acest lucru și să o naționalizeze. Dar banii s-au adunat din donații și de la episcop și lucrările la fațadă au început. De asemenea a început și strângerea de fonduri pentru renovarea bisericii. Dar atitudinea autorităților față de noi a devenit din ce în ce mai ostilă. De exemplu unul a intrat direct cu mașina în procesiunea din sărbătoarea Trupul şi Sângele Domnului. Și în plus eram cercetat pentru un discurs pe care l-am rostit în 10 mai[24], până și părintele episcop scriindu-mi o scrisoare în care mă ruga să clarific situația"[25]. Osteneala pentru edificarea sufletelor şi pentru renovarea clădirilor a dat roade în acei ani de pastoraţie, însă autorităţile deseori încercau să-i pună beţe în roate încercând să-i îngreuneze activitatea, ba chiar să-l facă să renunţe la anumite practici ce aparţineau de cult. Astfel, printr-un decret au încercat să împiedice cinstirea sfinţilor maghiari reprezentaţi de statuile aflate în incinta bisericii. Replica părintelui Czumbel nu s-a lăsat aşteptată. Printr-un amplu memoriu adresat autorităţilor acesta demonstrează că cinstirea sfinţilor catolici nu poate fi interzisă, apărând în acest fel, totodată, și integritatea statuilor[26].

Parohul de Baia Sprie nu s-a îngrijit doar de biserică, parohie, cimitir şi de celelalte clădiri şi locuri din imediata apropiere, ci şi de renovarea unei cruci vechi care a înfruntat capriciile vremii, aflată pe muntele Măgura la o înălţime de 999 de metri. Însă şi de această dată a întâmpinat greutăţi: „Mulți s-au pregătit pentru acest eveniment inedit, o liturghie în aer liber, acolo sus pe munte. Putem spune întreaga Baia Sprie. Și atunci a venit ca un trăsnet interdicția de la autorități. Sâmbăta seara, ca nu cumva să avem timp să ne apărăm, a apărut la parohie șeful poliției (...) pentru a ne comunica faptul că sărbătoarea a fost interzisă. Noi (...) am spus că e deja târziu, că sărbătoarea a fost deja anunțată și lumea va merge acolo pentru a asculta liturghia în aer liber. A plecat și a revenit cu primarul spunând: «*L-au sunat pe prefect, crucea*

---

[24] Discursul din 10 mai 1931, a fost considerat şovin şi jignitor faţă de autorităţi.

[25] *Historia Domus, Baia Sprie, 1931–1941.*

[26] *Ibidem*.

se află pe un teren care aparține orașului etc, de aceea prefectul a interzis sărbătoarea. Autoritățile locale nu ne cedează terenul, de aceea crucea nu poate fi amplasată acolo»"[27]. Nici de această dată replica părintelui nu s-a lăsat aşteptată luptând cu dârjenie şi isteţime pentru bunul mers al lucrurilor şi pentru apărarea credinţei şi a Bisericii. Răspunsul său formulat foarte abil, suna astfel: „1) Terenul acela nu este al orașului, pentru că atunci când se ridică o cruce, potrivit regulamentului Bisericii acel teren unde aceasta este amplasată devine al crucii. Dacă acest lucru nu este stipulat în acte oficiale, dar s-ar putea să fie, la acea vreme când au ridicat crucea existentă, au făcut-o cu acceptul și consimțământul autorităților locale, și dacă altfel nu, conform dreptului de proprietate, terenul aparține deja crucii. 2) Sărbătoarea nu mai poate fi anulată, nici nu vrem de fapt să facem asta și nu vrem să iscăm conflicte. 3) Să nu facem și din Cristos politică. Oricum pe cruce nu va fi nici o inscripție în limba maghiară, ci doar I.N.R.I."[28] Autoritățile nu s-au lăsat convinși menționând că „vor împiedica cu forța această sărbătoare, cu jandarmerie și armată". La care părintele le-a răspuns: „Nu are nimic. Să fie acolo jandarmi, soldați, dar vom fi și noi acolo"[29]. Până la urmă, după alte negocieri, s-a permis organizarea sărbătorii.

Deceniul petrecut în orăşelul minier a dus la înflorirea vieţii religioase a credincioşilor. Locuitorii îşi amintesc, și în zilele noastre, cu nostalgie de parohul lor, plini de respect şi recunoştinţă cântă şi astăzi imnul minerilor compus de el.

La 31 decembrie 1940 părintelui Czumbel i-a fost încredințată parohia *Sfântul Carol de Borromeo* din Sighetu Marmaţiei[30]. În calitate de prim-protopop de Maramureş şi paroh de Sighet[31] încearcă să conducă „turma Domnului" pe calea cea bună, conştient fiind deja de greutăţile vremii. Iată nişte fragmente dintr-un discurs adresat preoţilor din protopopiatul său, cu ocazia unei întruniri decanale din 4 octombrie 1941[32] în care, după ce

---

[27] *Ibidem*.

[28] *Ibidem*.

[29] *Ibidem*.

[30] Pentru detalii privind istoricul bisericii, a se vedea PAL Róbert Zolopcsuk: *Sighetul Marmației*, Editura Valea Verde, 2012, 17–19.

[31] ADCDRCSM, Fişa personală – Qui Nos Praecesseunt, cutia 5, nr. 41. Pentru detalii, a se vedea și JAKUBINYI – MELEGA: *op. cit.*, 35.

[32] ADCDRCSM, fond Plébániák, cutia nr. 18, Máramarossziget nepaginat.

amintește de predecesorul său pr. Pilcz Ede[33] şi de personalitatea sa, îi încurajează şi îi îndeamnă la fidelitate şi unitate: „...Restaurarea sufletului vechii dieceze, să fie *integritas charitatis*. Căci sufletul acestei dieceze este iubirea fraternă dintre preoți. Aici printre noi nu vor exista diferențe între cei din patria mamă, între cei din nord, din Ungaria de est sau din Transilvania, nu o să mai fie *evreu și grec*, ci frați cu toții în Isus Cristos în legătură cu dieceza sătmăreană ca în mijlocul unei familii. (...) Mă umple doar de bucurie și mândrie, că Scaunul Apostolic a desemnat, chiar și dacă doar provizoriu, în fruntea acestei dieceze unite un păstor precum episcopul Márton Áron, guvernator apostolic[34] care este aproape de sufletul nostru prin smerenia și dăruirea sa (...)"[35].

S-a îngrijit şi de soarta credincioşilor care frecventau biserica din Cămara-Sighet[36], cât şi de obiectele sfinte pe care le avea acea biserică. Aceasta rezultă şi dintr-o cerere adresată superiorilor cu privire la statuia Sfântului Ioan de Nepomuk, patronul spiritual al acelei biserici[37].

Perioada petrecută la parohia din Sighet dă dovadă încă o dată de râvna față de Casa Domnului şi de devotamentul său. Activitatea din această perioadă o putem sintetiza prin realizările sale de bun administrator: diversele renovări, dedicarea unui loc în cimitir pentru a fi capelă mortuară, punerea în ordine a terenurilor deținute de parohie, dotarea bisericii cu noi obiecte de cult şi ajutorarea altor biserici în această privință, ajutorarea săracilor, sprijinirea misiunilor[38].

---

[33] Pilcz Ede (1873–1940) a fost prim protopop al Sighetului (1926–1940). Pentru detalii biografice a se vedea *Sematismul Diecezei Romano Catolice de Satu Mare...*, 368; JAKUBINYI – MELEGA: *op. cit.*, 35.

[34] Pentru amănunte privind înființarea Episcopiei de Satu Mare și episcopii care au fost în fruntea diecezei, a se vedea http://www.satu-mare.ro/subpagina/catedrala-romano-catolica, accesată la 12 martie 2018.

[35] ADCDRCSM, fond Plébániák, cutia nr. 18, Máramarossziget, ff. 1–8.

[36] Biserica romano-catolică din vechiul cartier al oraşului, Cămara Sighet „Sf. Ioan de Nepomuk" a fost construită în 1878–1879.

[37] Cererea nr. 6 din 18 ianuarie 1943 adresată superiorilor, disponibilă în ADCDRCSM, fond Plébániák, cutia nr. 18, Máramarossziget, nepaginat.

[38] Conform unui Raport de activitate pe anul 1942, întocmit cu puțin timp înainte de a fi mutat la Satu Mare (*Ibidem*, ff. 1–3).

Anul 1942 îi aduce şi titlul de canonic scolastic[39], iar la 31 decembrie 1942 numirea de preot al Catedralei Romano-Catolice din Satu Mare[40]. Ca paroh (1 martie 1943), iar mai apoi ca primprotopop[41], pe lângă munca neobosită pentru mântuirea sufletelor s-a preocupat şi de bunul mers al activității din parohie, dar şi de renovările şi înfrumuseţările imobilelor care erau în jurisdicția sa.

Realitățile pricinuite de începutul războiului l-au marcat profund. Ca martor ocular, descrie amănunţit evenimentele petrecute în Satu Mare, scoţând în evidenţă detalii semnificative care au marcat întreaga perioadă a celui de Al Doilea Război Mondial[42]. Creionează o imagine foarte sugestivă a stării de spirit a populației, amintind mai ales de ocupația orașului de trupele germane, când „pe străzi circulau peste tot militari înarmați pe motociclete", străzile fiind „pline, zi și noapte, de grupuri armate de parcă așteptau sosirea unui inamic. Nu peste mult timp au ajuns și trupele germane invadatoare, nu în număr foarte mare și neîntâmpinând prea mare împotrivire. Au preluat conducerea orașului, dar când și-au dat seama că aici nu sunt inamici, au lăsat administrația maghiară, iar ei dictau din umbră noii administrații și organelor de poliție ce au de făcut"[43].

Un capitol aparte în biografia sa îl reprezintă raportul față de populația evreiască. Figură proeminentă a Bisericii Catolice sătmărene a susținut cauza evreilor încercând să contribuie la salvarea acestora. Iată cum își amintește de acele vremuri: „Spiritul conducerii germane s-a manifestat în curând în niște acțiuni draconice, au venit legile care îi persecutau pe evrei[44]. (...) Acum însă nu mai respectau nici libertatea lor personală. De pe o zi pe alta au venit decretele că evreii trebuie adunați și mutați în locuințe și tabere forțate.

[39] JAKUBINYI – MELEGA: *op. cit.*, 35.

[40] *Ibidem*.

[41] ADCDRCSM, Fişa personală – Qui Nos Praecesseunt, cutia 5, nr. 41 (24 decembrie 1943).

[42] Traducere din limba maghiară, apud Hetényi Varga Károly, *op. cit.*, p. 321; Pentru detalii a se vedea, Dr. CZUMBEL Lajos: *A háborús események a szatmári plébániáról nézve*, in: Melega Péter – Várady Lajos (eds.), „Szatmárnémeti 1944. szeptember 16", Satu Mare, Editura Idea Studio Kft., 2012, 49–70.

[43] *Ibidem*, 51.

[44] Existaseră deja niște prevederi îndreptate împotriva evreilor: nu se puteau înrola în armată, nu puteau lucra în instituții publice sau să aibe locuri de muncă confidențiale precum medic, avocat sau judecător, să lucreze în bănci etc. De aceea solicitau certificate de naștere care să ateste originea ariană. (*Ibidem*, 51).

Acestea au fost numite de popor ghetouri. În Satu Mare ghetoul se întindea pe străzile Petőfy, Zrinyi și Báthory. Creștinii de acolo au fost evacuați, iar în locul lor au fost aduși evreii. Geamurile care dădeau spre stradă au fost acoperite cu scânduri, tot teritoriul a fost înconjurat cu un gard de scândură și sârmă ghimpată și peste tot erau gardieni înarmați pentru a împiedica eventualele tentative de evadare. (...) Peste puțin timp au fost duși în ghetou și medicii. Așa a luat o turnură tragică de exemplu și povestea oftalmologului Dr. Fekete Samu. A fost întotdeauna un om bun, nu se implica în politică, trăia pentru vocația lui, și-a demonstrat de multe ori patriotismul maghiar, îi respecta pe preoții catolici, fiicele sale frecventau școala catolică etc. Tocmai de aceea am încercat să-l salvez. La poliție mi-au și promis că nici el, nici soția lui nici cele două fiice ale sale nu vor avea deloc de suferit. I-am și comunicat asta telefonic. A doua zi el și soția lui au fost duși totuși în ghetou unde s-au sinucis otrăvindu-se. Evreii știau dinainte că îi așteaptă zile grele. De aceea încercau să ocolească această soartă fatidică: se interesau de botez. La parohie apăreau zilnic mulți purtători ai stelei galbene. Evident nu de creștinism aveau nevoie, ci de adeverința de botez. Când le-am explicat că botezul nu îi va ajuta, mulți au și renunțat la ideea de a se boteza. Au fost câteva cazuri în care au avut loc botezuri, în cazurile când exista o reală și veridică bunăvoință"[45].

În toamna anului 1944, asupra orașul Satu Mare se declanșează atacul aerian sovietic ce viza sediul comandamentului armatei germane[46], care în această perioadă era în oraș. Bombardamentul a avut loc între zilele de 16, 17 și 19 septembrie cu efecte dezastruoase asupra locuitorilor civili.

Unul dintre marile obiective avariate, a fost chiar Palatul Episcopal. Citind relatările cutremurătoare ale părintelui Czumbel cu privire la acele evenimente, am considerat că este necesar să redau o mărturie mai amplă, având în vedere implicațiile și consecințele dezolante și dezastruoase ale războiului asupra comunității catolice sătmărene: „(...) Imaginea orașului Satu Mare de după bombardament: *abominatio desolationis* (*odiozitatea descompunerii*). Pe străzi era imposibil să circuli de moloz. Case prăbușite,

---

[45] *Ibidem*, 53

[46] Conform mărturiei sale: „Cartierul general german (cu generalul Keitel, ba se presupunea chiar cu Hitler) a ajuns și s-a stabilit în secret în orașul nostru. Acesta a adus asupra noastră furtuna de flăcări." (*Ibidem*, 56).

arse, acoperișuri goale, geamuri sparte. Din câte am văzut, nu a rămas în oraș nici o casă întreagă. Am fost evacuat din parohie. Comandamentul rusesc s-a mutat la parohie. (...) Mai întâi au ocupat *doar* 11 camere, ne-au permis să folosim bucătăria, să ne aglomerăm mobila în două încăperi în care ei nu vor intra, și unde putem locui din partea lor. La 1 noiembrie au apărut însă deodată și a dat ordinul să părăsim clădirea în decurs de o oră. (...) Abia am putut să ducem câte ceva, a rămas acolo totul, hrana noastră pentru un an, 80 de metri steri de lemne, 16 chintale de grâu, porumb, orz, mobilierul, picturile, covoarele, biroul, registrele etc. (...) A avut de suferit și biserica, din fericire bombardamentul nu a afectat-o în mod fatal. O bombă a smuls gardul de fier, s-a înfipt în paviment, a avariat poarta principală, a spart geamurile, dar în mod miraculos, nu a afectat statuia Sfântului Ștefan, care era la câțiva metri de ea. Am văzut în asta un semn încurajator. Ceea nu a distrus bomba, au distrus oamenii. Într-o noapte au spart sacristia, care a doua zi era devastată. Din fericire nu au putut să intre în biserică”[47].

În ianuarie 1945, peste 75.000 de etnici germani, cetăţeni români, au fost deportaţi în Donbas, pentru a contribui la reconstrucţia economiei sovietice devastate de război[48]. Părintele Czumbel consemnează foarte succint în memoriile sale[49]: „Despre noul an vă scriu doar atât: Între 1-6 ianuarie mulți din orașele și satele noastre au fost deportați în Ucraina, pentru că au fost *nemți*. În decembrie, ianuarie și februarie, sute de persoane, majoritatea aristocrați, au fost duși la închisoare pentru că erau considerați *fasciști*”[50].

În cursul anului 1945, cu toate că războiul a luat sfârșit, „armele au amuțit, dar lupta inimilor a continuat”, iar atât pentru Czumbel Lajos cât pentru întreaga Biserică Catolică din România începea o nouă epocă, cea a regimului comunist.

---

[47] *Ibidem*, 61, 63, 67–69.

[48] Aproximativ 20% dintre etnicii germani deportaţi în U.R.S.S. au murit, iar supravieţuitorii au putut să revină în România abia în anii 1949–1950. (Doru Radosav, *Donbas. O istorie deportată* Ravensburg, 1994; Hanelore Baier ed., *Deportarea etnicilor germani din România în Uniunea Sovietică*, Sibiu, Forumul Democrat al Germanilor din România, 1994).

[49] *Ibidem*, 70.

[50] În cursul lunii ianuarie 1945 au fost adoptate decrete-legi care ofereau cadrul legal pentru pedepsirea criminalilor de război, precum şi a celor consideraţi vinovaţi de „dezastrul ţării” şi a războiului purtat împotriva Uniunii Sovietice.

După îndepărtarea episcopului Scheffler de la conducere, odată cu fixarea domiciliului obligatoriu, în mai 1950, la nivelul Diecezei au intervenit o serie de schimbări. Canonicul Czumbel a devenit ordinarius substitutus. Atenția organelor represive s-a îndreptat destul de repede asupra noului conducător, începând o amplă acțiune de urmărire informativă. În jurul său au fost dirijați informatori, care proveneau atât din rândul credincioșilor cât și al colegilor[51]. În cursul anului 1950, ofiţerii Securităţii Satu Mare au adunat date despre activitatea sa, care în general întăreau atitudinea lui intransigentă. Astfel, într-o declaraţie din 26 decembrie 1950, semnată de un credincios romano-catolic se menționau următoarele: „În 17 decembrie 1950 am fost la biserică unde canonicul Czumbel Lajos a făcut predica şi din toată vorbăria lui s-a putut constata că a folosit cuvinte contra guvernului şi a vorbit cu două înţelesuri. A atras atenţia credincioşilor să nu se lase duşi la o parte de către cei care vreau să distrugă credinţa fiindcă în prezent trăim o viaţă foarte grea şi se poate că mai târziu o să fie şi mai greu. Tot atunci a atras atenţia credincioşilor să se strângă cât mai mulţi în jurul bisericii şi să se roage şi pentru cei care s-au despărţit şi s-au întors de la biserică. A mai spus în predica lui că biserica noastră este în pericol şi toată lumea să se spovedească înainte de Crăciun că după aceea nu o să mai aibă posibilitatea”[52].

Întrucât materiale informative incriminau activitatea „dușmănoasă” conducerea Securităţii Satu Mare a propus la 9 mai 1950 „internarea administrativă într-o colonie de muncă” pentru doi ani, întrucât „este un element foarte periculos şi un duşman înfocat al regimului ce are influenţă asupra credincioşilor romano-catolici”.[53] Arestarea a fost amânată pentru o vreme, autorităţile încercând să-l determine să adere la Comitetul Catolic de

[51] Mulțumim istoricului Andrea Dobeș pentru amabilitatea de a ne pune la dispoziție dosarul de urmărire informativă deschis pe numele canonicului, aflat în Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Securității.

[52] Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității (în continuare ACNSAS), fond Informativ, dosar 133629, vol. 2, f. 77.

[53] *Ibidem*, vol. 1, f. 37.

Acţiune. Refuzul ferm, dar şi atitudinea intransigentă faţă de linia colaboraţionistă promovată de vicarul Pakocs Károly au dus la reținerea sa[54].

A fost arestat la 9 martie 1951 în baza unui ordin al Securităţii[55]. Un referat al poliției politice din 19 iulie 1955 face referire la posibilul motiv al arestării și anume o declarație a părintelui Baltheiser Ioan[56], în care „acesta arată că în luna februarie 1951 a primit printr-un curier necunoscut un bilet de la Czumbel pentru a fi trimis la Vatican. Neputându-se administra probe suficiente de vinovăţie a fost încadrat în colonia de muncă"[57].

Anchetat în arestul Securităţii din Satu Mare a fost transferat la penitenciarul din Sighet, unde cu puține excepții, a fost încarcerată toată conducerea Biserici Catolice din România (episcopi, vicari, canonici şi preoţi)[58].

Arestat în baza unei dispoziţii a Securităţii a fost ţinut închis la Sighet fără nici o bază legală. Odată catalogat pe criterii strict politice ori ideologice drept „adversar al regimului" sau „duşman al poporului", temeiul juridic al arestării şi detenţiei era asigurat. O schimbare în statutul juridic a intervenit la mijlocul anului 1951 când a fost internat retroactiv în unitatea de muncă „evidenţă specială Dunărea". Internarea s-a făcut prin nişte Decizii ale Ministerului de Interne, respectiv ale Securității, inițial pentru 24 de luni, ulterior pedeapsa fiindu-i majorată cu încă 24 de luni[59].

---

[54] LÁSZÓ Bura: *Dieceza de Satu Mare în perioada 1948–1989,* in: Dănuţ Doboş (coord.), „Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste, 1948–1989", Iaşi, Editura Sapienţia, 2008, 90.

[55] ACNSAS, fond Informativ, dosar 133629, vol. 2, ff. 79.

[56] Ioan F. Baltheiser (Balthaiser), preot romano-catolic, arestat la 11.05.1951 și condamnat la 20 de ani muncă silnică, pentru „înaltă trădare". A fost închis la Jilava, Aiud, Pitești, Oradea, Dej, Gherla. Eliberat la 04.08.1964, prin grațiere. (Arhiva Centrului Internațional de Studii asupra Comunismului din cadrul Memorialului Sighet, proiect Recensământul Populației Concentraționare, nr. inv. 5006, 5007).

[57] ACNSAS, fond Informativ, dosar 133629, vol. 2, f. 83.

[58] La penitenciarul din Sighet a fost încarcerat în celula nr. 50. Pentru amănunte privind istoricul închisorii și regimul de detenție, a se vedea Andrea Dobeș, *Spații carcerale în România comunistă. Penitenciarul Sighet Principal (1950–1955)*, Cluj Napoca, Editura Argonaut, 2021.

[59] Inițial pedeapsa i s-a fixat prin Decizia Ministerului Afacerilor Interne nr. 64/952 fiind majorat ulterior prin Decizia Ministerului Securității Statului nr. 684 din 28 decembrie 1953, începând de la 30 ianuarie 1954. Pentru detalii, a se vedea *Ibidem*, 765–770.

Regimul penitenciar îndurat în detenție se poate rezuma prin fraza: „Ubi amatur non laboratur, aut si laboratus, labor amatur” [Când ești iubit nu ești chinuit, sau, dacă ești chinuit, munca (efortul, chinul) te salvează, te izbăvește], fiind şi pentru el adevărat ceea ce spunea Sfântul Augustin: „Greutatea mea este iubirea mea: de ea sunt purtat ori încotro sunt purtat”[60].

Czumbel Lajos a supraviețuit detenției. Dar, cu toate că în 1955 deținuții necondamnați ai Sighetului au fost eliberați, acest lucru nu s-a pus în aplicare şi în cazul său. Calvarul spațiului concentrațonar va continua. La data de 3 mai 1955 Procuratura Militară Teritorială Bucureşti l-a eliberat, dar la solicitarea Securităţii i s-a fixat domiciliu obligatoriu în localitatea Bumbăcari din Bărăgan întrucât „a fost şi este un element ostil regimului democrat-popular, iar în cursul cercetărilor a avut o poziţie nesinceră”[61]. În perioada D.O.-ului a adresat autorităților și două memorii, prin care solicita eliberarea sa[62].

La 8 februarie 1956 a revenit în Satu Mare fiind numit „primprotopop raional de Satu Mare”, în fapt fiind guvernator apostolic (locţiitor de episcop) pentru Dieceza de Satu Mare – Oradea[63]. Marcat de vicisiudinile vremurilor, trecut prin suferințele închisorilor, va încerca în continuare în raportul cu autoritățile să găsească o linie de mijloc, o linie de compromis, cel puțin formal[64]. Securitatea nu excludea posibilitatea ca pe fondul accentuării neînțelegerilor „elementele jignite în orgoliul lor personal, să-l intimideze pe Czumbel cu anunţarea Romei asupra colaborării cu guvernul comunist, iar în acest caz acesta să cedeze şantajului şi să-şi

[60] Sf. Augustin: *Confesiuni*, ediția a 3-a, Bucureşti, Humanitas, 2007.

[61] ACNSAS, fond Informativ, dosar 133629, vol. 2, f. 83.

[62] Ultima solicitare datează din 17 octombrie 1955, prin care, din motive de sănătate, cerea eliberarea sa întrucât: „Sunt invalid, incapabil la muncă în vârsta de 64 de ani. Am nevoie de un tratament medical terapeutic îndelungat, ceea ce nu-l pot primi nici la domiciliul meu actual, nici în spitalul din Dudești, unde am și stat timp de mai multe zile.” (ADCDRCSM, fond Satu Mare, neprelucrat).

[63] ADCDRCSM, fond Plébániák, Satu Mare, neprelucrat.

[64] Această atidudine este surprinsă și în câteva documente ale Securității: „Czumbel caută o formulă de integrare paşnică a clerului romano-catolic în orânduirea socială din RPR.” (Pentru detalii privind aceste aspecte, a se vedea Andrea Dobeș, *Canonicul Czumbel Lajos în dosarele Securității. 1950–1967*, in „Revista Arhivei Maramureșene”, nr. III, Baia Mare, 2010, 235–257).

canalizeze activitatea pe un tărâm semi-legal, în concordanţă cu doleanţele nemulţumiţilor”[65].

În calitate de conducător al diecezei, a redactat şi difuzat o serie de circulare tuturor preoţilor romano-catolici, prin care comunica că a preluat conducerea fostei Dieceze[66]; a emis ordine de transfer ale preoţilor în diferite parohii; a transmis circulare cu privire la sacramentul Mirului[67], privind recrutarea de candidaţi pentru Şcoala de cantori şi Facultatea de Teologie din Alba Iulia[68]. În scrisoarea pastorală din 28 iunie 1956 în care prezenta temele sus menționate, mai făcea referire la reforma Breviarului („Sfântul Scaun prin episcopie cerea opiniile preoţilor”); concursul pentru posturile de la parohiile Urziceni, Ciumești, Beltiug, Tiream și Micula; obligativitatea de a trimite copiile după înscrisurile din matricole sau că banii primiți de Biserică trebuie depuși la CEC după prescripțiile statului, avantaj fiind faptul că se primea dobândă, și oricând se puteau retrage sumele de bani[69]. Dar, pe lângă problemele organizatorice și administrative, nu a uitat de „întărirea” sufletească a preoților săi, încurajându-i la efectuarea exercițiilor spirituale. Sublinia, astfel, faptul că „exercițiile spirituale anuale, reprezintă pentru preoți una dintre cele mai importante îndatoriri, și având în vedere că, nu avem posibilitatea să ținem exerciții spirituale împreună, fiecare preot să țină personal și să anunțe”[70]. Conștient de vicisitudinile vremurilor, canonicul își încheia circulara cu o încurajare, un îndemn, o îmbărbătare adresată

---

[65] *Ibidem*, 241.

[66] În circulara menționată regăsim și recomandările adresate parohilor săi cu privire la atribuțiile lor. Astfel, îi îndemna să ofere scutire de sub anunțarea căsătoriei și în cazul căsătoriilor mixte, cu condiția să specifice în registrele de căsătorie acest lucru. Rămân în vigoare specificațiile și acordurile speciale legate de celebrarea de sfintele liturghii. El decidea în cazul proceselor legate de căsătorie sau eventuala anulare a unei căsătorii. Actele de proprietate, contractele de vânzare cumpărare trebuie semnate de către episcop. (ADCDRCSM, fond Plébániák, Satu Mare, neprelucrat).

[67] Într-o notă a Securităţii se făcea referire la ceremonia de miruire din 20 mai 1956 desfăşurată la Baia Mare, menţionându-se că „asemenea miruiri nu s-au mai făcut pe raza diecezei de la data arestării fostului episcop Schefller Ioan, întrucât putea fi celebrată doar de episcop sau locţiitorul său, iar de aici rezultă că Ludovic Czumbel în afară de funcţia sa legală de primprotopop raional deţine şi funcţia clandestină de ordinar”. (ACNSAS, fond Informativ, dosar 133629, vol. 1, f. f. 323).

[68] *Ibidem*, vol. 2, ff. 24–26v.

[69] ADCDRCSM, fond Plébániák, Satu Mare, neprelucrat.

[70] *Ibidem*.

colegilor săi: „Sursum corda! (Sus inimile!) Vremurile mari, au nevoie de oameni mari! Cu rugăciunea noastră, munca, suferința, cu un avânt și mai mare ca oricând, să ne mobilizăm, ca pe pământ iubita noastră Biserică Catolică să beneficieze de o cinste cât mai mare, de preaslăvire, iar oamenii de bună voință să se bucure de pace”[71].

Imediat după revenirea în Satu Mare a trebuit să se confrunte cu o nouă situație *dificilă*. Diecezele romano-catolice de Oradea şi Satu Mare au fost reunificate de către Sfântul Scaun la 9 aprilie 1948 în persoana unui episcop comun. Astfel, episcopului de Satu Mare sau ordinariului diecezan îi revenea jurisdicţia şi asupra diecezei orădene. Dar aceasta având un capitlu separat de capitlul sătmărean, alegea un vicar capitular (cu putere ordinarială), ce era văzut de orădeni ca ordinariu diecezan. Pentru a fi cu adevărat canonic, el trebuia să fie întărit de ordinariul diecezan sătmărean. Se ciocneau principiul legitimist (prin desemnare) cu cel electiv[72].

---

[71] *Ibidem*.

[72] Situaţia tensionată din cele două dieceze am găsit-o descrisă pe larg și în documentele Securității: „Czumbel îndeplineşte funcţia de ordinar peste dieceza de Satu Mare şi Oradea, deoarece în toamna anului 1959 a decedat numitul Pap [Pop] Iosif fost canonic, care cu aprobarea Departamentului Cultelor a condus treburile fostei episcopii de Oradea. Dar acesta nu a fost recunoscut de Czumbel drept conducător al fostei episcopii, iar preoţii din fosta dieceză de Oradea nu îl recunoşteau pe Czumbel ca ordinar. La înmormântarea lui Pap [Pop] a participat un delegat din partea Departamentului Cultelor care după înmormântare a discutat cu preoţii romano-catolici problema conducerii lor pe viitor. Întrucât s-au ivit neînţelegeri cu privire la conducere, delegatul Departamentului Cultelor a trimis un autoturism la Satu Mare care să-l aducă pe Czumbel la Oradea cu scopul de a clarifica problema conducerii. Cu această ocazie a clarificat în faţa reprezentanţilor preoţilor romano-catolici din fosta dieceză de Oradea că el este conducătorul lor jurisdicţional. Acest lucru rezultă din declaraţia făcută cu această ocazie de Schriffert Adalbert, fost canonic şi vicar general la fosta dieceză de Oradea, care a fost arestat mai mult timp şi care a declarat: «*De azi înainte te recunoaştem ca ordinar al diecezei noastre*». La cele declarate, Czumbel i-a răspuns: «*Tu, Bela se vede că cunoşti foarte bine cadrul bisericesc, de aceea spui că mă recunoşti numai de azi înainte fiindcă îţi dai seama că dacă spui că mă recunoşti de la data numirii mele, toate dispoziţiile jurisdicţionale emise de voi în această perioadă nu sunt valabile*». (...) La cererea reprezentantului Departamentului Cultelor ca Czumbel să-şi numească un reprezentant care să conducă treburile fostei dieceze de Oradea, l-a numit pe Schriffert Adalbert, dar acesta nu a primit motivând că este prea în vârstă. În urma refuzului s-a orientat spre preotul Dascăl Ştefan un preot tânăr, dar în cele din urmă a fost numit în funcţia de vicar numitul Belteky Francisc” (ACNSAS, fond Informativ, dosar 133629, vol. 2, ff. 24–26v). Pentru a evita tensiunile, la 26 mai 1983, Sfântul Scaun a decis separarea completă a celor

La 6 februarie 1957, Direcţia Regională a Securităţii Baia Mare a deschis dosarul de urmărire informativă de grup cu numele de cod „Urmaşul”, vizându-i pe canonicul Czumbel Lajos şi preoţii Révész Gábor[73], Sipos Ferenc[74], Rényi Ferenc[75], Fischer Pál[76]. Scopul a fost acela de a stabili „activitatea concretă desfăşurată de clerul reacţionar romano-catolic din Dieceza Satu Mare precum şi legăturile acestora pe cale ilegală cu străinătatea şi Vaticanul”[77].

În cursul anilor 1958-1959, Securitatea a încercat să-l atragă pe canonicul Czumbel, să devină informator al poliţiei politice[78]. Planul Securităţii prevedea ca părintele să fie convins că ,,această colaborare este atât în interesul bisericii pe care o conduce cât şi în interesul statului, iar în măsura în care se vor obţine de la el informaţii mai valoroase privind activitatea duşmănoasă a reacţiunii catolice se va adânci tot mai mult munca informativă”[79].

Au urmat o serie de întâlniri între locţiitorul şefului Direcţiei Regionale de Securitate Baia Mare și canonicul Czumbel, dar fără rezultatul scontat întrucât, conform documentelor aflate în arhiva CNSAS, Securitatea nu a reușit să-l atragă de partea sa.

În paralel prin intermediul contactărilor succesive, a fost înconjurat și de numeroşi informatori care aveau sarcina de a raporta atât despre acţiunile

două dieceze. [Mircea Remus Birtz, *Cronologia ordinarilor diecezani greco-catolici (uniţi). 1948–1989*. *Încercare de reconstituire*, Cluj-Napoca, Editura Napoca-Star, 2007, 63].

73 Révész Gábor, paroh romano-catolic la Halmeu a fost secretarul episcopului Scheffler János, iar în perioada detenţiei canonicului Czumbel a exercitat funcţia de substitut ordinar. Pentru amănunte biografice, a se vedea și *Sematismul Diecezei Romano Catolice de Satu Mare...*, 373–374.

74 Sipos Ferenc, a fost arestat în 1952 şi condamnat la 2 ani închisoare corecţională pentru activitate duşmănoasă, fiind eliberat la 24 decembrie 1954. În 1956 a fost numit de canonicul Czumbel secretar al diecezei de Satu Mare. Pentru amănunte biografice, a se vedea și *Sematismul Diecezei Romano Catolice de Satu Mare...*, 381.

75 Rényi Ferenc, preot paroh la Satu Mare, a fost arestat în 1953 şi condamnat la 1 an închisoare corecţională pentru instigare împotriva regimului. A fost eliberat în 1954. Pentru amănunte biografice, a se vedea și *Sematismul Diecezei Romano Catolice de Satu Mare...*, 373.

76 Fischer Pál, preot la parohia din Ardud, a fost arestat în 1953 şi condamnat la 5 ani închisoare corecţională pentru instigare împotriva regimului, fiind amnistiat în 1955. Pentru amănunte biografice, a se vedea și *Sematismul Diecezei Romano Catolice de Satu Mare...*, 316.

77 ACNSAS, fond Informativ, dosar 133629, vol. 1, f. 5.

78 Pentru amănunte a se vedea Andrea Dobeș, *op. cit.*, *loc. cit*., 250–257.

79 *Ibidem*.

sale, cât şi de a urmări cu atenţie predicile ţinute în faţa credincioşilor[80]. În numeroase sinteze şi rapoarte ale Securităţii se face referire la ,,atitudinea duşmănoasă" faţă de regim, acesta fiind descris ca ,,un element duşmănos regimului, care în predicile[81] rostite în diferite ocazii îndeamnă pe credincioşi la menţinerea credinţei, manifestându-se ostil la adresa regimului"[82].

Un moment important, impresionant și emoționant în viața oricărui preot îl reprezintă, trăirea bucuriei sacre şi a privilegiul de a sluji Domnului şi semenilor timp de 50 de ani – o viață de om, jumătate de secol. Astfel, cu ocazia jubileului în data de 13 și 14 iunie 1965 în Catedrala din Satu Mare s-au celebrat liturghiile solemne[83]. Tot cu această ocazie primise și o scrisoare de felicitare de la Sfântul Părinte, semnată de secretarul de stat Amleto Giovanni Cicognani[84]: „Sfântul Părinte, cu ocazia împlinirii prin harul lui Dumnezeu a 50 de ani de preoție, ani plini de merite, virtuți și suferințe îndurate pentru credință, se bucură nespus împreună cu tine și îți dorește ca și pe viitor Domnul să te ajute, să-ți mărească și să-ți facă fericită însuflețirea ta pastorală. De aceea îți trimite, cu multă iubire, ție și fiilor diecezei tale binecuvântarea apostolică, ca semn al bunăvoinței sale"[85].

---

[80] O notă informativă din 27 iunie 1963, semnată de sursa ,,Kardos Geza" preciza că „la 16 iunie 1963, Czumbel a distribuit Sf. Taină a Mirului la Baia Sprie şi a vorbit despre credinţă menţionând: «*Voi să fiţi tari în credinţă, iar cu pilda voastră veţi fi apostolii credinţei noastre*»". Ofiţerul de legătură al informatorului a precizat în finalul delaţiunii că „din notă se desprinde o vădită ură şi manifestări duşmănoase pe care Czumbel le are cu ocazia unor predici, dedându-se la provocări, instigări şi calomnierea organelor de stat". (ACNSAS, fond Informativ, dosar 133629, vol. 2, f. 534).

[81] Mai multe note informative din vara anului 1963 semnalau că „atitudinea duşmănoasă a lui Czumbel a ajuns să fie comentată de către credincioşi, care şi-au exprimat mirarea cum de nu a fost arestat în urma expunerilor din predicile sale". (*Ibidem*, vol. 1, ff. 288–259).

[82] *Ibidem*, f. 288. Ne-am oprit cu analiza documentelor la acest punct, întrucât, am considerat că nu este scopul lucrării noastre să intrăm în amănunte, nici să condamnăm sau să emitem vreo judecată, asupra colaborării unor preoți sătmăreni cu poliția politică.

[83] Redau doar câteva frânturi din *gândurile* canonicului: „Preacucernici frați, prin harul lui Dumnezeu a sosit ziua mea cea mare. La 13 iunie 1915 în Catedrala din Satu Mare m-a sfințit preot *de pie memorie* episcop Boromisza Tibor. De atunci au trecut 50 de ani. Acești 50 de ani au fost ca un mare *Rozariu*. Au fost părți de bucurie și de durere și de slavă. Să-i fie mărire Bunului Dumnezeu care mi-a dăruit vârsta patriarhală pe care a sfințit-o cu o vocație de preot." (ADCDRCSM, fond Plébániák, Satu Mare, neprelucrat).

[84] Amleto Giovanni Cicognani, cardinal, secretar de stat în perioada 1961–1969.

[85] ADCDRCSM, fond Plébániák, Satu Mare, neprelucrat.

La mijlocul anilor ‘60 canonicul Czumbel a dus o viață mai retrasă, „sesizat” și de organele poliției politice, care la 19 iulie 1966, au aprobat închiderea dosarului informativ de grup „Urmaşul”, demersul fiind astfel motivat: „Din materialele obţinute în cadrul acţiunii rezultă că cei în cauză nu desfăşoară o activitate organizată. Elementul principal din acţiune, guvernatorul Czumbel Ludovic, în vârstă de 75 ani suferind de diabet şi paralizie parţială, imobilizat la pat de mai mulţi ani, practic nu mai conduce dieceza, de aceasta ocupându-se preotul Sipos Francisc, vicarul general diecezan”[86].

Canonicul Czumbel Lajos a decedat în 26 februarie 1967, după o perioadă lungă și grea de suferință. Urmaşul său a fost desemnat canonicul Szvoboda Ferenc, însă datorită vârstei înaintate acesta a renunţat în favoarea canonicului Sipos Ferenc[87], care a îndeplinit această funcţie până la 14 martie 1990, când Sfântul Scaun l-a desemnat pe Reizer Pál episcop al Diecezei de Satu Mare[88].

Liturghia pentru sufletul său a avut loc în data de 1 martie la Catedrala Romano-Catolică din Satu Mare, de unde a și fost înmormântat în după masa aceleași zile[89]. Au fost momente dificile și dureroase atât pentru preoții colegi, cât și pentru credincioși.

Din testamentul canonicului dr. Czumbel Lajos se poate desprinde uşor adevărul cuvintelor rostite cu ocazia înmormântării sale, dar şi credinţa în Cel pe care l-a slujit şi Căruia şi-a dăruit viaţă. Nu-i uită nici pe oamenii care i-au fost alături, pe cei pe care i-a cunoscut şi l-au cunoscut[90].

Un *om* care a căutat mereu calea ce-a mai bună, un *creştin* autentic, un *preot* conştient de chemarea şi misiunea sa. Acesta a fost canonicul dr. Czumbel Lajos.

---

86 ACNSAS, fond Informativ, dosar nr. 133629, vol. 1, ff. 365–366.

87 Deoarece numele canonicului Sipos Ferenc nu figura printre urmaşii desemnaţi de episcopul Scheffler János a fost nevoie de recunoaşterea Vaticanului. În vremurile tulburi ale anilor \`70–\`80, acesta a reuşit să restaureze numeroase biserici şi case parohiale folosind ajutoarele primite din exterior.

88 Mircea Remus BIRTZ: *op.cit*, 64.

89 ADCDRCSM, fond Plébániák, Satu Mare, dosar neprelucrat.

90 Textul integral al *Testamentului*, in: *Ibidem*.

GAL HUNOR

A Gyergyószentmiklósi Szent Miklós templom orgonáinak története

Babeș-Bolyai Tudományegyetem, Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola

Bevezető

A nyugati keresztény kultuszt egy évezrede ékesíti az orgona, mely ma is a szakralitásnak egyik szimbóluma. A tanulmányban Erdély azon orgonáiról van szó, amelyek Európa orgonaépítészetének, egyelőre még mindig aktív liturgikus használatban lévő példányai.

Az ezeréves gyulafehérvári főegyházmegye templomaiban az egyházművészet alkotásai között megkülönböztetett helyet foglal el az orgona, melynek léte az idők folyamán szorosan összekapcsolódott az adott közösség egyházzenei igényeivel és annak művelésével.

Bár Gyergyószentmiklós ilyen téren mondhatni, hogy a végeket jelenti, hiszen felekezeti szempontból több évszádon át határpont volt a keleti és nyugati kereszténység között. Székelyföldön belül Gyergyószentmiklóson és környékén – a középkori egyházi levéltári források hiányában – a középkor végétől szerényesen igaz, de mégis ott találjuk az orgonát a templomokban, mint a nyugati kereszténység kultúrhangszerét. Éppen ezért, a levéltári források szerint elsőként ott megjelenő orgonák miatt, fontos támpontot foglal el Gyergyószentmiklós a főegyházmegyében.

Továbbá meg kell jegyeznünk, hogy az egy-egy orgona építésével illetve javításával járó sokszor nem kis anyagiak előteremtése jelentős áldozatokat kívánt az adott közösségtől, ezeknek a javítási folyamatoknak és eseményeknek a vizsgálata által betekintést nyerhetünk az adott történelmi korszakok eddig még fel nem tárt egyháztörténelmi adatainak részleteibe. A kutatott források egyértelműen tükrözik továbbá az adott egyházközség igényét a nyugat hangszeres zenéje iránt.

1. A kutatott orgona egyházközségi vonatkozásai

A Szent Miklós plébánia létezését említő első okleveles forrásnak az 1332–1333-as pápai tizedjegyzék tekinthető, a 12–13. században alapíthatták a plébániát. A település fejlődésével a mai templom helyén építették meg 1498-ban a második templomot gótikus stílusban. Ezt a templomot a 17. század közepén Ferenczi György vikárius plébános vezetésével jelentősen kibővítették, javították. Majd Sikó József plébános buzgóságának köszönhetően 1756 és 1776 között szintén új templomot emeltek Mária Terézia királynő támogatásával az előző említett templom helyén.[1]

1.1. Az első templom orgonáiról

A középkori gótikus stílusban épült templom orgonájára nézve nincs adatunk. Azonban a Ferenczi György féle megújított gótikus templom első kis hordozható Regálejáról, P. Kájoni János ferences szerzetes hányattatott sorsú kéziratából a „Liber niger" vagyis a Fekete könyvéből ismerjük. Kájoni tudósítása szerint: „Pater Miklos Somlyai vötte azt szep Duplex Regalt Brassoban pro fl. 50. mellyet Gyergyo Sz. Miklosra attunk a Nagy harang arraban."[2] Tehát minden bizonnyal ez a hordozható nyelvsípsorból készült kis Regalt,[3] vagyis a „templombéli muzsikát" 1662. július 10-én vásárolták meg, melyről a Ferenczi György krónikája is megemlékszik.[4]

---

1 Vö. ZSEBE Márta (szerk.): *A gyulafehérvári főegyházmegye millenniumi sematizmusa*, Kolozsvár 2010, 382–383; Vö. *A gyulafehérvári főegyházmegye történelmi sematizmusa a 2000. jubileumi és millenniumi évben*, Kolozsvár 2000, 246–247.

2 KÁJONI János: *Fekete könyv*, Szeged 1991, 57.

3 A regál abban különbözik a pozitív és portatív hangszertől, hogy míg előbbiek esetében ajaksípokat alkalmaztak, a regál nyelvsípokkal rendelkezik, mégpedig tölcséres vagy tölcsér nélküli, lágy hangú nyelvsípokkal. A regál a nyelvsípokkal egy időben terjedt el, vagyis a 15. század közepe táján. Egyaránt szolgált templomi zene és házi muzsikálás céljára. Magyarországi elterjedése is ismert. Magyar templomokban egészen a 18. századig gyakran találkozunk a regál hangszerek használatával. Vö. ZÁSZKÁLCZKY Tamás – DINER Tamás: *Az orgona képes krónikája*, Veszprém 2008, 101.

4 „Az 1662 die 10 Julii lévén jelen nemzetes Ferencz Gábor Uram és fejenként Szent-Miklos megyéjebéli szentegyház bírái és fiai conferálván egyenlő akaratból az templum pénzét valamely templumbéli muzsikának vételére, úgymint fl. 64. ugyan ezen egyező gyülekezetben jelen lévén nemes Both Ferencz uram is Istenhöz való szeretettől és az templumhoz való jó affectustól viseltetvén ada ugyan ezen jó igyekezetnek elébb mozdítására fl. 12. Isten legyen megfizetője!" VESZELY Károly, *Erdélyi egyháztörténelmi adatok*, I. Kolozsvárt 1860, 156.

Ezt követően az 1677-es évi egyházközség történeti naplója újabb adatot hoz a templom új pozitív orgonájáról. A pro Domus napló 1677-es évi tanúsága szerint: „Vette a Megye a nagyobb Positivumot vagy orgonát és meg is hozatta Brassóból Die 5 Juni Pünkösd napjára Szombaton. Az árra Hf 120. ebből alamizsna pénz volt és a Templomé Hf. 20."[5]

Ez a pozitív orgona közel 40 évet szolgálhatott a templomban. Ugyanis a pro Domus napló 1716-os évi kiadásaiban már egy új orgona Brassóból való beszerzésének és felállításának ténye szerepel. Ekkor a plébános az új orgona árába 34 forintot és 24 denárt adott.

Továbbá megjegyzi a számadó plébános, hogy „az új orgonát felrakó mesterembereknek honoráriumban adtam egy tömlő túrót. Brassóban vissza vitelekért fizettem kézpénzt hat seftákot és egy kőből gabonát 8 seftákot. Útjukra való italra adtam tíz pulturát. Ugyan az új orgona mester továbbá mulatva S. Miklóson fizetett bor árába 14 Szeftakot."[6]

1.2. Az új templom orgonáiról

Az 1756-ban elkezdett és 1776-ban befejezett új templom orgonájáról már az 1775-ös vizitációs jegyzőkönyv is említést tesz, amely egy 5 mutációval, változattal rendelkező orgonát említ. A továbbiakban minden bizonnyal erről az 5 változattal rendelkező orgonáról tesznek említést az 1779, 1817 és az 1831-es levéltári vizitációs iratok is.[7]

A plébánia pénztárnaplójának 1821-es évi feljegyzésében szerepel egy új szíj az orgonához, melyért az egyházközség 5 Renes forintot és 44 krajcárt fizetett, majd 1822-ben ugyancsak két új szíjért 4 Renes forintot fizettek.[8]

---

[5] ROMÁNIA NEMZETI LEVÉLTÁRA HARGITA MEGYEI HIVATAL: F175, *Gyergyószentmiklós római-katolikus plébánia* (1672–1836), Csíkszereda (ARHIVELE NAȚIONALE ALE ROMÂNIEI, SERVICIUL JUDEȚEAN HARGHITA AL ARHIVELOR NAȚIONALE, Fond 175, *Parohia romano-catolică Gheorgheni* (1672–1836), Miercurea-Ciuc), (Továbbiakban: RNL HMH: F175), 6.

[6] RNL HMH: F175, 22.

[7] GYULAFEHÉRVÁRI ÉRSEKI LEVÉLTÁR: *Canonica Vizitaciones*, 1778.: 3. doboz. 6. kötet. 201 oldal, (Továbbiakban: GYÉL: *Can.Vis.*); GyÉL: *Can.Vis*, 1817.: 16. doboz., kötet., n.; GyÉL: *Can.Vis*, 1831.: 21. doboz., kötet., n.

[8] GYERGYÓSZENTMIKLÓSI GYŰJTŐ LEVÉLTÁR: *A Gyergyószentmiklós Szent Miklós plébánia iratai*, 611/f-II. Pénztárnaplók, 1 doboz, a. kötet. *Számadáskönyv 1817–1837*, 1821–1822, (továbbiakban: GyGYL).

Ebből következtethetünk, hogy egy szíjhúzós működtetésű hangszer volt a templomban.

1837-ben találkozunk újra az orgonával kapcsolatos bejegyzéssel. Az egyházközség vezetőtanácsa minden bizonnyal a környéken akkor dolgozó papolci orgonaépítőnek, Barabás Sámuelnek[9] ajánlatot tesznek 1000 Renes forint váltókban egy új orgona elkészítésére.[10]

Azonban minden bizonnyal az új orgonára vonatkozó 1000 Renes forint értékű tervezete nem valósult meg, mivel az 1838-as számadáskönyv szerint: „az orgonának hangjai beszólalván, ezeknek helyre hozásáért fizettetett 12 Rf. és 30 krajzcár."[11] Ezt követően 1842-ben az orgona csigója csapjáért és egy hang változtatásért 1 Rf. 2 krajcárt fizettek az ismeretlen mesternek.[12]

2. A Kolonics István-féle orgona története

Erdélyben, Kézdivásárhelyen megtelepedett Kolonics István [13] orgonaépítő, közel 200 hangszert épített, melyek egyedisége és hangzásvilága napjainkig is méltó helyet foglal el az erdélyi orgonapalettán.

---

[9] Barabás Sámuel (†1853. április 27) háromszéki orgonaépítő munkásságát Szőcsné Gazda Enikő, a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum részlegvezető muzeológusa dolgozta fel. 1837 és 1845 között több csíki és gyergyói templomban épített vagy javított orgonát. Köztük a szomszédos Szárhegy és Ditró községekben dolgozott. Jelenleg a csíkcsicsói orgona az egyetlen még fennmaradt műve. Vö. SZŐCSNÉ GAZDA Enikő: *„Egy régi papolci orgonakészítő mester"*, in: Honismeret 27 (1999/5), 73–76.

[10] Vö. GyGYL: *A Gyergyószentmiklós Szent Miklós plébánia iratai*, 611/ b. Plébániai és főesperességi iratok, 11. doboz. 1833–1840.

[11] GyGYL: *A Gyergyószentmiklós Szent Miklós plébánia iratai*, 611/f-II. Pénztárnaplók, 1 doboz, b. kötet. *Számadáskönyv 1838–1858*, 1838.

[12] GyGYL: *A Gyergyószentmiklós Szent Miklós plébánia iratai*, 611/f-II. Pénztárnaplók, 1 doboz, b. kötet. *Számadáskönyv 1838–1858*, 1842.

[13] Kolonics István (a korai években Kolonits-ként írta nevét), a vajdasági Szabadkán született 1826. augusztus 16-án. Édesapja Sándor, édesanyja Markovits Teréz. Az anyaországban egy hangszeréről tudunk, amelyet a bajai evangélikus templom számára épített 1854-ben. Erdélyben első hangszerét a nagyenyedi minorita ferences templom számára építette 1855-ben. A jól szervezett és kiválóan működő céhrendszernek köszönhetően – megfelelő munkakörülményeket találva Kézdivásárhelyen telepedett le. Kolonics Erdélyen kívül Moldvában, Bukarestben és Szatmár környékén is dolgozott. Kolonics 199 orgonát épített, ezeken kívül számos javítást és átalakítást is végzett. Hozzávetőleges becslés alapján Kolonics halálakor az erdélyi orgonák majdnem negyede az ő műve volt. Összes hangszere

A gyergyószentmiklósi Szent Miklós templom Kolonics-féle orgonájának építési története mondhatni rendkívül értékes helyi organológiai korszakba ad betekintést, a megmaradt nagy mennyiségű levéltári forrásoknak köszönhetően. Mind a plébániai, mind a püspöki levélváltások által betekintést nyerhetünk a hangszert készítő Kolonics István orgonaépítő eddig ismeretlen életrajzába, továbbá az orgona körüli építési kihívásokba, küzdelmekbe.

A gyergyószentmiklósi Szent Miklós templom Kolonics orgonájának építése szorosan összefonódik a város szülöttével Fogarassy Mihály püspökkel. Az egyházközség vezetősége 1868. július 18-án püspöki jóváhagyásért fordultak Fogarassy Mihály püspökhöz, annak érdekében, hogy a templom tornyát kijavítsák. Fogarassy Mihály válaszlevelében a következőket írta: „A gyergyószentmiklósi templom díszének emeléséhez én is járulni fogok és pedig egy új orgona készítése által. Miért nagyon tisztelendőségednek meghagyom, hogy a chorus magassága, szélessége, hosszúságáról és a mostani orgona mutatioinak mennyiségéről körülményes jelentést tegyen.”[14]

A plébános a püspöki leirat értelemében megjegyzi a régi orgonával kapcsolatosan, hogy a „[m]egviselt mostani kis orgonánk hat változatú.”[15] Egyben egy új orgona tervezetét is elkészítette Kolonics Istvánnal. Kolonics István egy új, 2300 osztrák forint értékű 13 változatú orgonatervezetet és

---

mechanikus csúszkaládás. Kolonics tanítványai, munkatársai közül ötnek ismeretes a neve: Salamon Simon, Kis István, Kaló András, Török József, illetve az orgonaépítőként is érdemeket szerzett Klink Sándor. Sajnos, épp a 199. orgonájának építésekor, Csíkcsatószeg templomában érte utol a halál, 1892. november 30-án. Kívánsága szerint ott is temették el. Vö. CSÍKY Csaba: *Kolonics. Orgonaépítészet a 19. századi Erdélyben*, Marosvásárhely 2007; Vö. WINDHAGER-GERÉD Erzsébet: *István Kolonics* (1826–1892) *Orgelbaumeister aus Szabadka in Siebernbürgen*, in: Studia Universitatis Babeş–Bolyai, Musica LIV (2009/2), 113–125; *Kolonics István (1826–1892) kézdivásárhelyi orgonaépítő emlékére – Díszkiadvány Kolonics halálának 120. évfordulója alkalmából*, Kézdivásárhely 2012; DÁVID István: *Műemlékorgonák Erdélyben*, Budapest 1996, 182, 214; Erich TÜRK: *Die Orgellandschaft dreier nordsiebenbürgischer Landkreise: Cluj, Sălaj und Bistriţa-Năsăud. Három észak-erdélyi megye orgonatája: Kolozs, Szilágy és Besterce-Naszód megye*, Kolozsvár 2014, 123–127; GERÉD Vilmos: *Kolonics István orgonaépítő*, in: Incze Dénes (szerk.), Erdély katolikus nagyjai, Tusnádfürdő 2003, 165; FÁBIÁN Borbála: *Baja, Erdély híres orgonaépítő művésze: Kolonics István, aki messzire vitte a szabadkai iparosok hírét*, in: Bácsország – vajdasági honismereti szemle 71 (2014/4.), 50–54.

[14] GYÉL: *Püspöki iratok*, Num. 2083–1868. 619. doboz, 30. csoport.

[15] GyÉL: *Püspöki… i. m.* Num. 2453–1868. 619. doboz, 30. csoport.

szerződést készített 1869. június 14-én, melyet Fogarassy Mihály nevében P. Simon Jukundián[16] ferences szerzetessel, mint a püspöknek ez ügyben megbízottjával kötötték meg.[17]

A szerződéskötést követően P. Simon Jukundián többszöri alkalommal is írt Kolonicsnak az orgona építésével kapcsolatosan. Végül 1872. július 21-én egy kemény hangvételű levélben fordult Kolonics Istvánhoz, melyet megküldött Fogarassy Mihály püspöknek is, mivel az orgona építése már nem tűrt halasztást, hiszen az a szerződésben foglalt időpontra nem lett készen.

P. Simon Jukundián 1872. július 25-én kelt levelében a következőképpen számolt be Fogarassy Mihály püspöknek az orgona helyzetéről: „nagy aggodalmakat okozott nekem Kolonics István orgona-építész a gyergyószentmiklósi orgonával. Az orgonának még 1870-ik szept. 29-re készen kellett volna lenni, s még f. 1872-ben is alig, ha készen lesz.

Ha Kolonics a művet jól elkészíti, igaz, hogy akkorában ahhoz hasonló nem lesz az osztr.-magyar birodalomban. Kolonics már felelt nekem, s újból ígéri, hogy augusztus végén az orgonát átadja. Bátor vagyok alázatosan esedezni méltóztassék nekem megengedni, vagy engemet felhatalmazni, hogy Brassóból Nagy József ifjú orgona-harmónium és zongora készítőt a szt. miklósi orgona átvételére, mint Erdélyben legilletékesebb szakembert, hozassam ki. Nagynak egy kis úti költség és honorárium lenne szükséges, de az számításba jöhet ily, századokig fennmaradandó, nagy műnél. Ha alázatos véleményem, illetőleg ajánlom Excellenciád magas helyben hagyását

[16] „(Páter) Simon Jukundián született Csíkszentkirályon 1813 április 29-én. A ferences rendben beöltözött 1830 október 14-én. Pappászentelték 1837 augusztus 7-én. 1865–68–71–74 között Definitor. 1874–77–80–83 Miniszter Provinciális,1877 és 1880-ban Visitátor Generális. 1883–86–89 Custos. Testalkatára kicsiny volt, de annál nagyobb volt és fényesebb szellemi képessége, munkabírása és munkaszeretete. Ő nyitotta meg 1858-ban a csíksomlyói róm. kath. kántortanítóképzőt, melynek 25 évig Igazgató-tanára volt. A nevelés terén szerzett érdemei elismeréséül 1880-ban a király a »Ferenc József« rend lovag keresztjével tüntette ki. Irodalmilag is működött. A zeneirodalomban is találkozunk nevével. Több orgona építésénél, tervezésénél és megbírálásával, mint szakértőt kérték fel. Testi és szellemi erejét élete végső napjáig megőrizte. Életét mindkét oldali tüdőgyulladás oltotta ki. Meghalt amilyen hosszú ép oly munkás élet után, élete 81-ik papsága 57-ik évében Nagyszebenben 1894 április 22." P. GYÖRGY József: *A ferencrendiek élete és működése Erdélyben*, Kolozsvár 1930, 569–570.

[17] GyÉL: *Püspöki… i. m.* Num. 2054–1869. 629. doboz, 30. csoport.

szerencsés lesz kinyerni. Több szem többet lát, s itt még a fülnek is lesz bírálni valója."[18]

Ezt követően Kolonics István neki látott az orgona felállításának, amely 1872. október végére el is készült.

Ami még egyedivé teszi a neogótikus orgonaszekrényt, az a rajta lévő intarziás felírások cronistokonok, ahogyan Simon Jukundián fogalmaz, melyről „Kolonics azt mondta, hogy ez Ozsdolán készült."[19]

Az intarzia elkészítésének érdekében P. Simon Jukundián a nagy polihisztor Imets Fülöp Jákó gimnáziumi tanárt kérte fel a croniszticon megírására, aki négy változatot készített el a kérésre.[20]

A P. Simon Jukundián által javasolt cronisztikonok helyébe később Kolonics István a három intarziát készítette és helyezte el, kettőt a játszóasztalon, és egyet a kántor feje mögött.

A játszóasztalon a következő intarziákat olvashatjuk:

„Létemet én köszönöm PÜspök FOGARASSY MIháLynak Kit áLDásUL adott ErdéLynek CrisztUs a Fő Úr!"

A második intarzián a következők olvashatók:

„készIttette MIháLy püspök, hogy hIVen az Istent nyoLCszáz tIz sIpján zengVe DICsérje Velünk."

Illetve a játszóasztalon lett feltüntetve az orgonaépítő neve és opusszáma: „KOLONICS ISTVÁN 110. MŰVE. K. VÁSÁRHELYT."

A pozitív mellvédjén olvasható az adományozó püspök neve:

„Püsp. FOGARASY MIHÁLY Szülővárosának!"

---

[18] GyÉL: *Püspöki… i. m.* Num. 2067–1872. 658. doboz, 30. csoport.

[19] GyÉL: *Püspöki… i. m.* Num. 2583–1872. 658. doboz, 30. csoport.

[20] „1.) LaUDate EUM In Choro, In sono tUbae, arqVe hoCCe orgnano. (A 150. zsoltárból.) 2.) A nagyapa áLtaL VakoLt faLak. Az apának szVán VIszhangzanak; S Mért a Püspök FOGARASY ége: »Nagyobb LeVe e Ház DICsősége.« (Haggaeusból). 3.) DICs az erős Istent, s a LeLkes hIV szIVü Püspök FOGARASYt hálánk ILLetI e MüVéért. 4.) Ily DIszes aLkotVány fuVoLáján száLL Ima Égbe, S FOGARASYnak kegyInek szIVbeLi hála zeng." GyÉL: *Püspöki… i. m.* Num. 2933–1872. 658. doboz, 30. csoport.

Simon Jukundián az orgona átadására „Nagy Józsefet[21] táviratilag Brassóból akkor meghívta, s ha az átvétel megtörténik, alázatos válaszunkat azonnal megtesszük."[22]

P. Simon Jukundián 1872. október 24-én kelt levelében az orgona átadását illetőleg a következőképpen számolt be az orgonát adományozó püspöknek:

„Excelentiádnak kegyes parancsa szerint brassói Nagy József orgona építésszel folyó hó 16-án elmentünk Gyergyó-Szent-Miklósra s a Kolonics István által készített új orgonát apróra megvizsgáltuk, megbíráltuk… Nagy József Kolonicsnak éppen nem barátja azért voltam bátor őt Excelentiádnak a bírálatára ajánlani, meg is bíráltuk szigorúan az új orgonát, de a mely fogyatkozásokat az „Észrevételek"-ben felemlegettünk, azok a mi nagy orgonánkban évi folytonos használat alatt semmi hiba nem történt benne, remélem, hogy a szt-miklósban sem fog történni."[23]

Azonban a megbírált orgonára vonatkozólag Kolonics István észrevételei sem maradtak el. Október 30-án Árkoson kelt levelében Fogarassy Mihály püspöknek a következőket írja, amely egyben értékes életrajzi adatokat tartalmaz:

„röviden csak annyit írhatok Excelentiádnak művemről, hogy azt mindenek előtt látni és hallani kell különben eddig tudomásának kell lenni Excelentiádnak Páter Simon úrtól az egészről, de csak az esett nehezemre, hogy Páter Simon úr olyan egyént kívánt maga mellé kineveztetni, akinek még műveit eddig elé nem ismerjük és ezen alkalommal szerződtetni akarta Páter Simon Gyergyóujfaluba a megyével egy új orgonára, de szerencsére

[21] Nagy József orgonaépítő 1849-ben született Budapesten. Később Erdélyben, Brassóban telepedett le. Műhelyét 1867-ban alapította, ahol 1896-ig működött, mint orgona és harmónium készítő. Több tucat új orgonát épített, kitartva a hagyományos mechanikus csúszkaláda mellett. Virágzó üzeme zongorákkal és harmóniumokkal is foglalkozott, és az 1880-as években 20 alkalmazottnak adott munkát. Ezután a mester visszatért szülővárosába Budapestre, ahol 1920-ban elhunyt. Már huszonkét évesen alkot, kb. 50 orgonájával ő a harmadik kiemelkedő magyar orgonaépítő Kolonics István és Takácsy Ignác után. Valószínűleg szász mester mellett, Carl Schneidernél tanult és ugyancsak szász mesternek, többek között Karl Einschenknek adta tovább tudását. Csík és Gyergyó főesperesi kerületeiben is megtalálhatóak hangszerei. Vö. CSÍKY Csaba: *Kolonics. Orgonaépítészet… i. m.* 56; Erich TÜRK: *Die Orgellandschaft… i. m.* 185.

[22] GyÉL: *Püspöki… i. m.* Num. 2973–1872. 658. doboz, 30. csoport.

[23] GyÉL: *Püspöki… i. m.* Num. 3035–1872. 658. doboz, 30. csoport.

akadály jő közbe már most a Plébános úr annak fogja adni, akit Excelentiád fog ajánlani, azért esedezem Excelentiád atyai színe előtt és leg alázatosabban kérem Excelentiádat méltóztasson atyai kegyeibe fogadni, és ami római katolikus anyaszentegyházainkba engemet ajánlani méltóztasson, mert Pater Simon tőlem minden munkákat elszed és ez által gyermekeim szájokbul kiveszi a kenyeret, és másoknak jácca kezükre nem nézi, hogy katolikus-e az illető vagy sem.

Továbbá nem nézi azt sem, hogy én már évtizeddel ezelőtt tettem érdemeket a pártolása, ha egyebet nem nézne is bár azt nézné, hogy a csíksomlyói képezdének saját költségemen egy 6 változatos abban az időben 800 o.é. forint értékű Pedálés új orgonát készítettem az növendék egyházi egyének kiképzésére ajándékba.

1870 júliusba a fölállításig készen volt mielőtt kiszállítottam volna a helyszínére mentem de akkor még az állásfákat rendezték a templom kitakarítására. Méltóztass képzelni Excelentiádnak milyen bajt okozott ez nékem, ekkor elő kellett vennem a félre tett munkákat, de elég az, hogy sehonnan nem tudtam pénzt kapni ezeket kellett 1871-be elvégezni, de 1871-be föl állítottam berendeztem az egész gépezettet, és meg festettem és mikor 1872-be kuszáltam az orgonával még akkor sem volt a kórus lepadolva sem lemeszelve, még az elsorolt munkám a helyszínen készen lettek akkor nem volt idő a bevégzésre. 1872-tő tavaszán, a lában fájt 6 hétig ültem Budán a császári fürdőben.

Szüleim halála következtében Szabadkára kétszer jártam és így az idők teltek és mikor folyó évi július vége felé a helyszínére mentem az orgonát bevégezni akkor a padokat készítették és a festéskor a festő ajtót ablakot kinyitogatott a léghuzat következtében a bal szemem hűtést kapott, amivel mai napig is szenvedek és ezek után mégis én vagyok a hibás."[24]

Továbbá P. Simon Jukundián külön kérése volt az orgona jótállási idejének a kitétele, melyre november 16-án Kolonics István a következőképpen válaszolt Fogarasy Mihály püspöknek:

„most sietek Excelentiád magas parancsára és megnyugtatására a kötelezvényemet megküldeni, azzal a kérésemmel, hogy én ezen kötelezvényemet nemcsak az 1873 év tavasz kinyiltára sem mind a kötlevél

[24] GyÉL: *Püspöki… i. m.* Num. 3035–1872. 658. doboz, 30. csoport, Kolonics István 1872. október 26-án kelt levele.

parancsolja 5 évre hanem én Excelentiádat kívánom megnyugtatni ezen kötelezvényemmel mely egész életem utolsó napjáig vállalok felelőséget kötelezvényem értelme szerént… én saját nézetem tudományom belátásom és 114 újonnan készült orgona körüli szerzett tapasztalatom után készítettem, annak mindem egyes részeit különös nagy gond volt fordítva, az anyagok minden egyes darabjára az elő sorolt pontos kiállítások után vagyok bátor Excelentiádnak életem végéig munkámért felelőséget vállalni birtokom hozzákötésivel, és ha szakértő utódom volna kilátásba még azt is lemerném kötelezni, mert én minden egyes darabot fát ismerek különösen, ami a gépezetbe van alkalmazva."[25]

Ezt követően 1872. december 5-én az orgonát építtető Fogarasy Mihály püspök, a hátralévő 1400 osztrák értékű forintot kifizeti Kolonics István orgonaépítőnek.

A Kolonics orgona végleges diszpozíciója.

I. Manuál 56 C-g3		II. Manuál 56 C-g3		Pedál: 13 C-a		Játéksegítők
1. Manualbass	16′	8. Bourdon	8′	13. Vijolon	16′	Man I. + II.
2. Principál	8′	9. Salicionál	8′	14. Subbas	16′	Ped. + I
3. Nagydugott	8′	10. Principál	4′			Széleresztő
4. Hohlflöte	8	11. Fl. Travers	4′			
5. Oktáv	4′	12. Harmonika	8′			
6. Csúcsflóta	4′					
7. Mixtura	2′ 4 sor					

2.1. Az orgona javításai, az orgonasípok rekvirálása és pótlása.

A levéltári források az orgona későbbi javításáról már kevesebb adatot szolgáltatnak. Az orgona homlokzati sípjait az első világháború során hadi célokra elrekvirálták.[26]

[25] GyÉL: *Püspöki… i. m.* Num. 3258–1872. 658. doboz, 30. csoport.

[26] SOLYMOSI Ferenc: *Az 1918-as orgonasíp-rekvirálás és az Angster-féle „Rekvirált orgonasípok lajstroma"* II., in: Magyar Egyházzene 2 (1994/1995/4), 491.

Az egyházközség 1926-ben a Wegenstein L. fiai[27] orgona és harmónium gyár, temesvári céggel pótoltatják, és egyben javítatják az orgonát.[28]

Majd ezt követően 1943-ban Magyari Árpád[29] baróti orgonaépítő végez nagyobb munkálatokat az orgonán. Ezután 1957 új orgonamotorral látják el az orgonát,[30] majd 1975-ben, az 1957-ben beszerzett régi orgonamotor helyébe egy újat állítottak be.[31]

---

[27] A Wegenstein gyárat 1893-ban alapította Wegenstein Carl Lipót, (1858. április 16. –vgx1937) miután önállósította magát apósa műhelyéből Hromadka Józseftől. Az 1890-es években 9 segéddel dolgozott. Az 1896-os millenniumi kiállításokon nagy érmet kapott a temesvár-belvárosi plébániatemplomba készített barokk stílusú orgonájáért. 1900-ig összesen 20 orgonát épített. Első virágkorát 1906–1912 között élte; 1911-ben elektromos gépekkel fejlesztették a gyárat. Az első világháború után Erdély, Máramaros, Körösvidék és a Bánság különböző felekezetű templomaiba, valamint a moldvai csángóvidékre is szállított orgonákat és harmóniumokat. 1921-től Wegenstein Carl Lipót és Fiai Orgona- és Harmóniumgyár néven jegyezte hangszereit. Wegenstein C. Lipót 1926-ban három fiát: Richárdot (1886–1970), Józsefet (1894–1930) és Viktort (1901–1964) társtulajdonosként vette maga mellé; Richárd 1934-ben át is vette a gyár vezetését, míg Viktor zongorahangolóként önállósult. A gyár 1936–1942 között élte második virágkorát. A gyár 1944 után már nem épített új orgonát. 1948-ban államosították, és a közeli textilgyárhoz csatolták. Ezt követően Wegenstein Richárd még haláláig, 1970-ig foglalkozott orgonák javításával és hangolásával szomszédos kis műhelyében. A Wegenstein cég nagyrészt romantikus hangzású orgonáit eleinte mechanikus és pneumatikus szerkezetben építette, majd 1930-tól elektropneumatikus szerkezetre tért át. A transzmissziót és a multiplex rendszert is alkalmazta a hangszerek szerkezetében. Az épített orgonákról 1909-ben és 1913-ban adott ki jegyzéket. A gyár fennállása során több mint 400 új orgonát épített. Vö. Franz METZ: *Orgelforschung in europäischem Geist. Die Orgellandschaften Rumäniens in Geschichte und Gegenwart am Beispiel der Temeswarer Orgelbaufirma Wegenstein*, in: Studia Universitatis Babeş–Bolyai, Theologia Reformata Transyilvanica 64 (2019/2), 24–52; POZSÁR Róbert: *Wegenstein orgona és harmóniumgyár*, in: http://orgonajavitas.ro/wegenstein/, (2020.01.15.).

[28] GyGYL: *A Gyergyószentmiklós Szent Miklós plébánia iratai*, 611/g. Tematikusan rendezett kötetek, 5. doboz. d. kötet. *Egyháztanácsgyűlési és iskolaszéki jegyzőkönyv 1926–1929*, 42.

[29] Magyari Árpád orgonaépítő életrajzáról, működéséről keveset tud a szakirodalom. Tevékenységéről azonban már 1925-től kezdve vannak adataink. 1925-ben, mint nyárádszentlászlói, 1931-ben, mint középajtai, majd ezt követően baróti és székelyudvarhelyi lakosnak vallotta magát. Róla jegyezték le, hogy több sikeres orgonajavítás mellett több helyen a szerződés megkötése után az orgonasípokat elvitte magával javítás céljából, aztán „elfelejtette" azokat visszahozni. Magyari Árpád valamikor a 60-as években hunyt el. Vö. GyÉL: Num. 4172–1925. 1406. doboz, 30. csoport.

[30] Vö. GyGYL: *A Gyergyószentmiklós… i. m.* 611/g. Tematikusan rendezett kötetek, 6. doboz. c. kötet. *Egyháztanácsgyűlési jegyzőkönyv 1956–1970*, 20–21.

[31] GyGYL: *A Gyergyószentmiklós… i. m.* 611/ b. Plébániai és főesperességi iratok, 34. doboz. 1969–1976, 34 levél.

2.2. A Kolonics-féle orgona átépítése

Az orgona javítása és kibővítése hosszas előkészítés után 1996. szeptember 16-án kezdődött el, melyet Pap Zoltán[32] székelyudvarhelyi orgonaépítő végzett több mint 7 hónap munkaidő alatt. A játszóasztal három manuálósra bővült és készült egy új széllláda is a harmadik mű számára.

A harmadik mű új csuszkaláda rendszerrel lett elkészítve és ezért az orgonaszekrény bővítésére is szükség volt. A fúvó a helyszűke miatt az orgonatesten kívül a karzaton lett elhelyezve.[33]

Az átépítés és bővítés során közel 1400 sípra bővült a hangszer, amely immáron nemcsak a liturgia szolgálatát elégítette ki, hanem orgona-koncertek tartására is alkalmassá vált.

A kibővített orgona diszpozíciója.

I. Manuál 56 C-g3		II. Manuál 56 C-g3		III. Manuál 56 C-g3		Pedál 30 C-f
1. Manualbass	16′	7. Bourdon	8′	11. Hohlflöte	8′	17. Vijolon 16′
2. Principál	8′	8. Salicionál	8′	12. Principál	4′	18. Subbas 16′
3. Nagydugott	8′	9. Fl. Travers	4′	13. Pricipál	2′	
4. Csucsflota	4′	10. Principál	2′	14. Quint	2 2/3′	
5. Mixtura	2′ 4 sor			15. Terc	1 3/5′	
6. Trombita	8′			16. Vox humana	8′	

Játéksegítők Ped. + I, Man I. + II., Széleresztő.

---

[32] Pap Zoltán székelyudvarhelyi orgonaépítő 1969. december 30-án született Székelyudvarhelyen. Már hat éves korától billentyűs hangszeren játszott. 1982-től magán zeneórákra járt. 1986-tól Csíksomlyón P. Márk József atyától kántorságot tanult, amelyből a gyulafehérvári főegyházmegyei hatóság által kinevezett bizottság előtt 1989. októberében jó eredménnyel vizsgázott, és erről bizonyítványt szerzett. 1988-tól Zetelakán, majd Székelyudvarhelyen a Szent Miklós plébániatemplom kántora volt. 1993–tól orgona-építészetet tanult Hermann Binder műhelyében Nagyszebenben. 1993–1996 között, mint a szebeni Evangélikus Püspökség alkalmazottja és 1996-tól, mint Herman Binder Orgonaépítés KFT alkalmazottja tevékenykedik. 1996-ban megalapította a Pánsíp nevű cégét. Alapító tagja a ARO-nak (Asociatia Restauratorilor de Orga) azaz az Orgona Restaurátorok Egyesületének, melyet 2017-ben hoztak létre az ország orgonáinak védelmére. Napjainkig közel 30 kisebb és nagyobb új mechanikus csuszkaláda orgonát épített, több műemlék orgonát restaurált, bővített és épített át. Pap Zoltán orgonaépítő szíves közlése nyomán, Székelyudvarhely 2021.10.26.

[33] GyGyL: *A Gyergyószentmiklós Szent Miklós plébánia iratai*, 611/ c. Külön kezelt hivatalos iratok, 2. doboz. *orgonával kapcsolatos iratok 1996–1997*.

2.3. A Kolonics orgona rekonstrukciója.

Közel húsz év elmúltával újabb átépítés következett az orgonán, melyet Pap Zoltán orgonaépítő végzett. Mivel a III. manuál a nehéz billentés miatt használhatatlanná vált és a Kolonics által épített diszpozícióhoz 1997-ben hozzáadott 7 változat nem mindenben felelt meg a korhű elképzeléseknek.

Az egyházközség vezetőtanácsa 2016-ban úgy határozott, hogy az orgonát a Kolonics által készített II. manuálra állítatja vissza, és új Principál 8′-as sípsort is készítettek. Továbbá új fúvót készítettek, melyet az orgonatestbe helyezték el, meghagyva az 1997-es szekrény bővítését.

A szakszerű restaurálási munka közben a szélláda belsejében egy fontos orgonatörténeti kézírásos papír került elő az orgonára és az orgonaépítő működésére vonatkozóan, melyre feljegyezték az orgona készítési idejét, valamint a munkákban résztvevők nevét. Az alábbiakban közöljük a levélpapír feliratot.

„Készüt az 1870 és 1871, dik Évben
Kézdi Vásárheljen; Kononits István
Orgona Művész ur vezetése által; a mikor is voltak segédjei
Bognár Feretz, Stuts Stulits Míklos, Tamás Dénes, Beke Sándor
Biró Sándor; Gál Jozeff; Benke András; X készült az orgona ezek
által; készítette a korpuszt Benke Sándor; a széládát és a rajta
álló sípokot fábol és játék asztalt Tamás Dénes; a pedál szélládát
Német Ferentz és Kádár Albert; pedál sipal együt
X deekor Német Feretz is jenen volt de kádár albert nem
Kelt Kézdi Vásár heljt
1871, Julius 6 kán”[34]

Az orgona ünnepélyes megáldására 2017. december 6-án került sor, a templombúcsú ünnepén, melyet Ft. Potyó Ferenc érseki általános helynök végzett.

[34] PAP Zoltán, *A gyergyószentmiklósi Szent Miklós templom Kolonics orgonájának helyreállítása, restaurálása*, In: ISIS. Erdélyi Magyar Restaurátor Füzetek 21, F&F International, Gyergyószentmiklós, Haáz Rezső Múzeum Székelyudvarhely 2022, 75.

A jelenlegi rekonstruált Kolonics orgona leírása

Két manuálós, elöl játszós külön játszóasztalon, 15 regiszteres, mechanikus traktúrájú orgona csúszkaládás szélládával.

Építette: Kolonics István (Kézdivásárhely) 1872-ben. Opusz 110.

Átépítette és kibővítette: Pap Zoltán (Székelyudvarhely) 1997, 2016-ban.

Orgonaszekrény: Egyosztagú (21) neogótikus homlokzattal.

Diszpozíciója:

I. Manuál C-g3 56		II. Manuál C-g3 56		Pedál: C-f1 30	
1. Manualbass	16′	9. Bourdon	8′	13. Vijolonbass	16′
2. Principál	8′	10. Salicionál	8′	14. Subbas	16′
3. Nagydugott	8′	11. Principál	4′	15. Octavbas	8′
4. Hohlflöte	8′	12. Fl. Travers	4′		
5. Oktáv	4′	13. Superoctav	2′		
6. Csúcsflóta	4′	14. Sesquialterra	2x 2′		
7. Mixtura	4x 2′	15. Harmonika	8′		
8. Trombita	8′				

Játéktechnikai segítők: Man I. + II. Ped. + I. Ped. + II. Széleresztő

Összegzés

Az orgona eszköz, mely tükrözi a zenét, a keresztény egyházi liturgiát és históriát, sőt, egyben tükrözi az európai szellemi korok áramlatainak változásait is.

Jelen egyházközség orgonatörténeti összefoglalója jól mutatja és igazolja a mindenkori közösség minőségi egyházzenei hangszeres igényét. A gyergyószentmiklósi Szent Miklós templom a főegyházmegye és a Gyergyói főesperesi kerület legrégebbi és legrészletesebben dokumentált orgonatörténeti összefoglalójával rendelkezik. Mindez fontos helyi, egyházi, zenetörténeti jelentőséggel bír.

A Szent Miklós templom részletes orgonatörténetének feltárása, bemutatása és összefoglalása hozzájárul Erdély eddig ismert orgona-repertóriumának bővítéséhez, mely összefoglaló történetet nevezhetünk hiánypótlónak nemcsak a helyi egyházközségi, hanem főegyházmegyei vonatkozásban is.

TÓTH KRISZTIÁN

Nem hagyták a templomot s az iskolát! Az Erdélyi Római Katolikus Státus támogatása a gelencei egyházközség számára az 1890–1948 közötti években

Babeș-Bolyai Tudományegyetem, Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola

Bevezető

Doktori dolgozatomhoz kutattam források után, mikor az Erdélyi Római Katolikus Státus Levéltárában rábukkantam több olyan iratra, amely a Státus által a gelencei egyházközségnek nyújtott segítségével volt kapcsolatos. Korábbi ismereteim alapján tudtam, hogy a dualizmus korszakában az Erdélyi Római Katolikus Státus széleskörű támogatói tevékenységet folytatott az Erdélyi Egyházmegye területén levő egyházközségek megsegítése érdekében. A támogatói tevékenység elsősorban templomok, plébániai épületek felépítéséhez való hozzájárulásban, illetve a plébánián dolgozók fizetésének a kiegészítésében mutatkozott meg.

Jelen kutatásom célja, hogy levéltári források alapján feltárjam, milyen mértékben járult hozzá a Státus a gelencei egyházközség templomának és egyéb épületeinek karbantartásához, illetve további célnak számít az is, hogy rávilágítsak nagyobb összefüggésekre. Ezen összefüggések alatt értem azt, hogy a dualizmus korszakában a Státus anyagi helyzete koránt sem volt stabilnak mondható, ezért célom volt kimutatni azt, hogy a financiális helyzet mennyire befolyásolta a Státus lehetőségeit az egyes egyházközségeknek nyújtott támogatások esetében. Ahogyan azt fentebb említettem, tanulmányom elkészítéséhez levéltári forrásokat használtam fel, ezért a téma eredetisége abban mérhető, hogy az iratokat ilyen kontextusban még senki sem kutatta. Szakirodalmat mindössze a bevezető rész alábbiakban

következő egységében használtam fel, mivel fontosnak tartottam röviden bemutatni az Erdélyi Római Katolikus Státus történetének azon szeletét, amely szorosan csatlakozik a tanulmány kérdésköréhez, illetve a gelencei egyházközség történetének is hasonló mértékben leszűkített bemutatását céloztam meg.

Elsőként a Státusról elmondható, hogy a XVI. század során megalakult intézmény (pontos alapítási dátuma nem ismert) elsődleges feladatának tekintette az évszázadok során az erdélyi római katolikus hiten maradtak érdekérvényesítésének képviseletét. A XVII. század végétől, de leginkább a XVIII. századtól, amikor Erdély a Habsburgok uralma alá került, logikus gondolkodás alapján az képzelhető, hogy a Státus szerepe is felértékelődött a katolikus hiten lévő uralkodói család alatt. A korabeli források nem támasztják alá a kijelentést. Ennek az ellenkezőjét látszik bizonyítani, hogy Mária Terézia létrehozta a Catholica Comissiot, amely a Státus jogköreit volt hivatott átvenni, illetve közvetlenül Bécsből kapta az iránymutatást. Természetesen mindezen intézkedéseket az uralkodónő az abszolutisztikus felfogás jegyében tette, ugyanakkor nem tartozik a tanulmány kereteihez ezen témakör részletes kifejtése. Ugyancsak Mária Terézia nevéhez fűződik a vallásalap 1767. március 4-én történt megalapítása. Eredete a Fundus Lusitanicus[1], amely 437.503 forint tőkével rendelkezett. Ennek kezelését nem a Státusra, hanem a Catholica Comissiora bízta. További alapok jöttek létre a következők szerint: 1768-ban a nagyszebeni Teréz-árvaház alap, 1773-ban a tanulmányi és ösztöndíj alap, 1775 után a katolikus elemiskolai alap, 1808-tól az erdélyi katolikus elemiskolai tanítói nyugdíjalap.[2] Mindezen alapok kezelését 1873-as újjáalakulása után az Erdélyi Római Katolikus Státus vette át, és a vallásalapból volt képes támogatni az erdélyi egyházközségeket, így a gelencei plébániát is.

Gelence Kovászna megyében található, 12 kilométerre Kézdivásárhelytől, a Gelence patak völgyében helyezkedik el a falu. A település első írásos említése 1539-ből származik. Korábban a település két részből állt, a Szaladár, illetve Ladia elnevezésű részekből. Későbbiekben a fakitermelés

[1] Az osztrák jezsuiták által, az indiai misszióra gyűjtött és a lisszaboni kereskedelmi kamaránál elhelyezett alap, amelyet a rend 1773-as feloszlatása után a portugál kormány lefoglalt, de Mária Terézia visszaperelte és az erdélyi egyházmegyének adományozta. Vö. HOLLÓ László: *A világiak által „vezetett" egyházmegye I*, Kolozsvár 2009, 90.

[2] HOLLÓ: *A világiak … i. m. I*, 89–94.

vált az elsődleges bevételforrássá a gelenceiek számára, számtalan fűrésztelep jött létre, ahová más vidékekről is érkeztek munkások. A plébánián 1714-től vezetnek anyakönyveket, két temploma is van a településnek, a szélesebb közönség a XII. századi alapokkal rendelkező műemlék templomot ismeri, ugyanakkor a tanulmány során a XIX. század második felében épített templomról lesz szó, ennek a karbantartását segítette komoly összegekkel a Státus. A gelencei plébánia mellett működő iskola fenntartásához is hozzájárult különböző formákban a Státus. A második templomot Elekes István főesperes-plébános idejében kezdik el építeni, az alapkő tanúsága szerint az egyházközség és egyben a templom védőszentje Szent Imre. Az alapkövet Haynald Lajos erdélyi püspök celebrálásával 1853. június 5-én tették le. Az egyházközség híveinek önzetlen hozzájárulásával és, ahogyan azt látni fogjuk a Státus hathatós segítségével épülhetett fel a templom. Ugyanakkor nem volt zökkenőmentes a folyamat, az építés kétszer szünetelt, 1870-ben volt a második próbálkozás, amely abbamaradt, végül 1898-ban folytatták a munkálatokat és 1899 őszén fejezték be. Sólyom Géza plébános főpásztori felhatalmazás révén megáldotta az új templomot, 1903. július 12-én pedig gróf Majláth Gusztáv Károly erdélyi püspök szentelte fel.[3] Az egyházközséghez tartozik két fília, vagyis leányegyház-község is, ezek név szerint Haraly és Hilib. A tanulmányban Hilib neve fog még feltűnni, mivel a Státus az ottani templom és iskola állapotának helyre-hozását is támogatta.

Az alábbiakban tehát részletes bemutatásra kerül az Erdélyi Római Katolikus Státus és a gelencei római katolikus plébánia kapcsolata. Elöljáróban még annyit fontos megjegyezni, hogy a Státus ebben az időszakban, vagyis a XIX. század második felében és a XX. század első felében, jelentős vitákat folytatott a budapesti kormányzattal autonó-miájának megvédése érdekében, majd a trianoni döntés után a román kormányzattal került hasonló helyzetbe, ezért az államsegély kérelmezése nehezen járható úttá vált, és elsősorban a saját uradalmi területekről származó bevételekből finanszírozhatta hasonló jellegű támogatói tevékenységét.

---

3 DRÓCSA László – KEREKES László (szerk.): *A gelencei római katolikus plébániatemplom*, Gelence 1999, 4–12.

1. A gelencei templom felépítéséhez és fenntartásához nyújtott támogatás

Ahogyan olvashattuk a bevezetőben, a gelencei második templom alapkövét 1853-ben tették le és a munkálatok el is kezdődtek, ugyanakkor az egyházközség a jelzett időszakban még csak saját erőforrásaira támaszkodhatott. A templom építésének abbamaradásáról már a későbbi gelencei plébános, Csiby Tamás közöl információkat 1890. április 18-án írt levelében, amelyet Lönhárt Ferenc erdélyi püspöknek küldött.

A püspökhöz írt levelében Csiby Tamás gelencei plébános jelzi, hogy a levél megírásának évében jutottak el arra a pontra, amikor a község híveinek adományai révén egy olyan pénzügyi alap, illetve az építkezéshez szükséges anyagmennyiség gyűlt össze, hogy elkezdhetik a tényleges építési munkálatokat 1891 tavaszán. Tehát ekkor a korábban megkezdett, azonban erőforrások hiányában félbeszakadt munkálatokat szerették volna folytatni. A plébános közli az egyháztanács elhatározását is, amely szerint a munkálatokat teljes egészében be akarták fejezni. Kiderül a levélből az is, hogy az egyháztanács azzal a Landl Józseffel szerződött a munkálatok folytatására, akivel már korábban, 1869-ben is szerződést kötött az akkor kezdődő építkezés lebonyolítására. A plébános továbbította a püspöknek a pótszerződést, amelyet azután kötöttek, hogy átvizsgálták az 1869-ben aláírt szerződést. A korábbi szerződést maga a főpásztor is jóváhagyta. A templom építésével kapcsolatosan már 1852-ben készítettek egy költségtervezetet, de nem felelt meg az 1890-es évek állapotainak, így szükséges volt egy újabb költségtervezet elkészítése. Ennek részletes bemutatása megtalálható a plébános levelében. A templom teljes felépítése és felszerelése 39.826 forint 25 koronára rúgott az előzetes számítások szerint. Ebből az összegből az egyházközség önrésze volt 31.800 korona. Jelzi azt is a plébános, hogy a hiányzó 8000 korona a templombelsőnek az elkészítésére és felszerelésére vonatkozik, erre már nem jutott a hívek áldozatos hozzájárulásából. Ennek következtében fordult a plébános az erdélyi püspökhöz, hogy hathatósan támogassa kérésüket, hogy a jelzett összeget megkaphassák az római katolikus vallásalapból, ha nem is egy összegben, de legalább két-három évi részletben. Ugyanakkor a levél folytatásában tovább magyarázza a plébános, hogy miért kényszerültek arra, hogy segélyt kérjenek a vallásalapból. A

megkezdett templom befejezésén kívül új plébánia és kántori lakás építése is szükségessé vált. Ezen építkezések is komoly anyagi követelményekkel járnak, ezért az egyházközség nem képes fedezni a már korábban jelzett 8000 forintos összeget. A plébános következő kérésében már megemlíti az Erdélyi Római Katolikus Státus igazgatótanácsot is. Kéri a gelencei egyháztanács nevében Csiby Tamás, hogy a tetemes kiadással járó építkezésekre való tekintettel a Státus mérnöke díjazás nélkül menjen el a helyszínre és tekintse meg a korábban megkezdett építkezési fázisok során lefektetett alap helyzetét és tegye meg szakmai megállapításait, hogy a munkálatok újrakezdése megfelelőképpen történjen. Végül a levél befejezésében kéri a főpásztor beleegyezését is a részletesen bemutatott munkálatok megkezdéséhez.[4]

Lönhárt Ferenc erdélyi püspök egy héttel később már továbbította is a gelencei plébános felterjesztését a Státus igazgatótanácsának. Ebben az átiratban röviden összefoglalta, hogy Gelencén már 1853-ban elkezdték az új templom építését, de a munkálatok abbamaradtak és csak a levél megírásakor sikerült az anyagiakat előteremteni olyan mértékben, hogy a munkálatok újjáindíthatóak legyenek. A továbbiakban a püspök úr felkérte az igazgatótanácsot, hogy az uradalmi mérnökét küldje ki Gelencére a már meglévő alapok megvizsgálására, illetve az általa küldött terveket és rajzokat is elemezze a mérnök.[5]

Az uradalmi mérnök 1890. november 11-én feljegyzett jelentésében közli, hogy Gelencén megtette a szükséges áttekintést. Jelentése alapján az 1853-ben lerakott alapból, illetve az 1869-ben 1,70 méter magasságig felépített falakból bizonyos részletet le kellett bontani. Erről a lépésről, illetve a beszerzendő anyagokról a plébánost és az egyházközség gondnokát értesítette. Továbbá azt is megemlítette, hogy az 1869-ben készített tervet is átdolgozza a munkálatok megkezdéséig, vagyis 1891 tavaszáig.[6]

Az Erdélyi Római Katolikus Státus Levéltárában megtalálható, 1905-ben készült tárgymutató[7] egyik bejegyzése szerint püspök úr egy számadást

---

[4] Erdélyi Római Katolikus Státus Levéltára (továbbiakban: ERKSL), IV/4b, 181. doboz, 1057/1890 sz., *Csiby Tamás plébános 47/1890. számú levele Lönhárt Ferenc erdélyi püspökhöz.*

[5] ERKSL, IV/4b, 181. doboz, 1057/1890 sz., *Lönhárt Ferenc erdélyi püspök 1525/1890. számú átirata az Erdélyi Római Katolikus Státus Igazgatótanácsának.*

[6] ERKSL, IV/4b, 181. doboz, 1057/1890 sz., *Az igazgatótanács által Lönhárt Ferenc erdélyi püspöknek küldött válasza 1890. november 11-én 1057/1890 szám alatt.*

[7] ERKSL, IV/4d, 37. kötet, *Tárgymutató 1905.*

küldött 3000 koronáról a gelencei templommal kapcsolatosan az igazgatótanácsnak. Az eredeti iratot sajnos azóta már kiselejtezték, de a bejegyzés is arról tanúskodik, hogy a Státus megszavazott bizonyos mértékű támogatást a gelencei templom építésére és valószínűleg a jelzett számadás a kapott segély egy részének megfelelő elköltését igazolja. A templom felépítéséhez nyújtott támogatással kapcsolatosan mindössze ezen iratok maradtak fenn, az alábbiakban azon információk bemutatása következik, amelyek a templom épületének karbantartásával kapcsolatosak.

1913. szeptember 2-án írt levelében Sólyom Géza plébános kéri a püspök urat, hogy felterjesztését a Státussal közölje. Ebben ő az igazgatótanács műszaki tanácsosának kiszállását kéri Gelencére, hogy vizsgálja meg a templom újrafedése alkalmával eszközölt palafedési, kőműves és bádogos munkálatokat.[8] December 12-én jelezte a műszaki tanácsos, hogy megvizsgálta a munkálatokat és észrevételeit jegyzőkönyvben foglalta össze,[9] amely sajnos nem maradt fenn a Státus levéltárában.

1919-re a templom csatornázása került olyan állapotba, hogy az felújítást igényelt. A gelencei plébános a Státushoz fordult, kérte az igazgatótanácsot, hogy a helyreállítási munkálatokra előirányzott költségvetést a Státus mérnöke vizsgálja át és mondjon véleményt róla.[10] A Státus mérnökének és műszaki tanácsosának véleménye azon szempontból is fontos, hogy betekintést nyerhetünk a korabeli állapotokba, ami a vállalkozói réteget érinti elsősorban. Pápai Sándor megállapította ugyanis, hogy az építkezési munkálatoknak az adott időszakban nem voltak egységes árai, ezért célszerűnek látta több vállalkozó felkérését és a legelőnyösebb ajánlatott elfogadni.[11]

A gelencei templom fedelének felújítása aktuálissá vált 1930-ban. Sólyom Géza plébános felterjesztésében arra kéri az igazgatótanácsot, hogy közölje vele egy vállalkozó címét, aki elegendő szaktudással rendelkezik az

---

[8] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Sólyom Géza gelencei plébános 256/1913. számú levele gróf Majláth Gusztáv Károly erdélyi püspökhöz.*

[9] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *A Státus igazgatótanácsának válasza az erdélyi püspöknek 2593/1913. szám alatt.*

[10] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Zomora Dániel püspökhelyettes 2128/191919. számú átirata az igazgatótanácsnak a gelencei plébános előterjesztéséről.*

[11] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *A műszaki tanácsos válasza az igazgatótanácsnak 1536/1919. szám alatt iktatva.*

eternit tető újrafedésére. Jelezte azt is, hogy évekkel korábban egy vidéki szakértő nem volt képes minőségi munkát végezni és azóta is beázik a tetőzet. [12] Válaszában Rátz Mihály építész-vállalkozó megadta Pagonyi József kolozsvári tetőfedő mester címét, akit már azzal is megbízott, hogy az egyházközség számára egy árajánlatot készítsen.[13]

A jelek alapján a munkálatok még jó pár évig nem kezdődtek el, hiszen a következő irat, amely az üggyel kapcsolatosan ránk maradt 1935-ből származik. Ekkor Sólyom Géza plébános küldi el az igazgatótanácsnak Loebenschusz József építész által készített költségtervezetet, amely alapján a templomon, elsősorban a tetőn végzendő munkálatok összege 178.800 leura[14] rúgott, ami a sürgős munkálatokat illeti. Loebenschusz összeállítása alapján ugyanis a teljes munkálatok 308.600 leuba kerültek volna. A plébános azon kérését fejezte ki az igazgatótanács irányába, hogy legyenek szívesek segítsék meg az egyházközséget, hogy az iskola bezárása után a templom is ne jusson arra a sorsa, hogy a hatóságok életet veszélyeztető állapota miatt bezárassák. Az igazgatótanács a helyszínre küldte Rátz Mihály építészt és az ő jelentésétől tette függővé, hogy mely halaszthatatlan munkálatokra szavazhatnak majd meg segélyt.[15]

1936 elején tekintette meg a templom fedelének állapotát Rátz Mihály és jelentésében úgy foglalta össze, hogy a fentebb említett építész olyan munkálatokat is előirányzott, amelyek nem szükségesek. Meglátása szerint csupán a pala egy részét kellett kicserélni, illetve a templom kórus feletti fedelét kicserélni bádogra, ahová a toronyról a jeges hó lecsúszik. Dimény Olivér kolozsvári mestert nevezte meg, mint alkalmas személyt a munkálatok elvégzésére. Rátz Mihály 42.100 leuban állapította meg a munkálatok összegét, továbbá egy műszaki utasítást is csatolt jelentéséhez. A Státus igazgatótanácsa első körben 30.000 leu segély kiutalását szavazta meg. A javítási munkálatokhoz szükséges összegek kiutalását elvi alapon a Státus már 1935. decemberi igazgatótanácsi ülésén megszavazta, hiszen

---

[12] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Sólyom Géza plébános 90/1930. számú felterjesztése az igazgatótanácsnak.*

[13] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Rátz Mihály építész-vállalkozó válasza az igazgatótanácsnak 1170/1930. szám alatt iktatva.*

[14] A lej román pénznem korabeli megnevezése.

[15] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Sólyom Géza plébános felirata az igazgatótanácsnak 206/1935. szám alatt.*

Szentkereszty Béla és Tóth Balázs igazgatótanácsosok jelentései alapján fennállt a veszélye, hogy már év végén a hatóságok bezáratják a templomot.[16]

A munkálatok előrehaladtával előre nem látott akadályokba is ütköztek. A fedél megbontásakor kiderült, hogy a tartó faszerkezet is korhadt több részen, így annak cseréje is szükségessé vált. A plébános levelében jelezte, hogy ez többletkiadással és a munkálatok idejének elhúzódásával járt. Kérte továbbá az igazgatótanácsot, hogy fedezzék a többletkiadásokat is.[17] Az erdélyi püspökhöz eljuttatott átiratában az igazgatótanács jelezte, hogy 12.100 leu segély hátralékot elküldött a plébánosnak, illetve a többletkiadásokat rendezik a munkálatok befejezésével.[18]

Következő felterjesztésében a gelencei plébános, arra hivatkozik, hogy néhány jómódú híve azon megkereséssel fordult hozzá, hogy a templom eternit palafedelét cseréljék le bádogtetőre, mivel véleményük szerint az jobban véd a beázásokkal szemben. Az igazgatótanács műszaki tanácsosa, Rácz Mihály rövid válaszában nem hozzáértők véleményének tartotta az eternit palafedél lecserélését, és állította, hogy az új fedélzet hosszú távú megoldásként fog szolgálni.[19]

Már következő nap egy újabb levelet küldött Sólyom Géza plébános az igazgatótanácsnak. Ebben kéri a 12.100 leu kiutalását, amely még hátramaradt a megszavazott 42.100 leus segélyből, hogy ki tudja fizetni a munkásokat és be lehessen fejezni a fedél kijavítását. A levél folytatásában pedig arra tér ki a plébános, hogy a nyári hónapok közeledtével a templom teljes kimeszelése, illetve kifestése is szükségesnek mutatkozott. Ezen munkálatokra meglátása szerint csak akkor kerülhetett volna sor, ha a vallásalap 178.000 leujából fedezetet nyertek volna. Válaszában az igazgatótanács jelzi, hogy a 12.100 leut már korábban kiutalta. Ami a meszelési

---

[16] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Rátz Mihály jelentése a gelencei templom fedelének állapotáról pótívként csatolva a 2826/1935. számú ügyirathoz.*

[17] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Sólyom Géza plébános felirata az igazgatótanácsnak 68/1936. szám alatt.*

[18] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Az igazgatótanács átirata az erdélyi püspöknek 799/1936. szám alatt iktatva.*

[19] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Sólyom Géza plébános felirata az igazgatótanácsnak 71/1936. szám alatt.*; ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Rátz Mihály válasza az igazgatótanácsnak 860/1936. szám alatt iktatva.*

munkálatok segélyezését illeti, jelezték, hogy a vallásalap fedezete tovább nem terhelhető, mivel más fontos egyházi munkálatok, javítások számára már főpásztori döntés értelmében elkülönítették a megfelelő összegeket.[20]

Nagyon jól látszik, hogy a korszakban az átutalási tranzakciók is mennyivel lassabban mentek végbe, hiszen Sólyom Géza plébános még május 12-én is azért fordult felterjesztéssel az igazgatótanácshoz, hogy az általuk már jóval korábban kiutalt 12.100 leut küldjék el számára. Az igazgatótanács rövid válasza annyit jelez, hogy az összeget báró Szentkereszty Béla igazgatótanácsos vitte közvetlenül a plébánosnak. Egy következő levél május 19-ről már a köszönet szavait tartalmazza és jelenti a plébános, hogy Szentkereszty igazgatótanácsostól átvette a templom kijavítására megszavazott összeg hátralékát.[21]

Alig készültek el a fedél kijavítási munkálataival, a plébánosnak júniusban már arról kellett levelet írnia az igazgatótanácsnak, hogy egy kiadós esőzés után a templom orompárkánya átázott egész hosszában a villámhárító alatt. Kérte az igazgatótanácsot, hogy küldje ki Dimény Olivért az áldatlan helyzet megoldása érdekében.[22]

Az igazgatótanács válaszát Rácz Mihály fogalmazta meg, aki osztotta az igazgatótanács tagjainak megdöbbenését, arra való tekintettel, hogy a fedél kijavítási munkálatai csak rövid ideje lettek befejezve, tehát semmi sem indokolná, hogy az első esőzéskor már ekkora hiba jelenjen meg. Végül Rácz jelentése alapján ő maga a helyszínen megbizonyosodott arról, hogy nem a fedelezési munkában volt hiba, hanem a villámhárító bádoghüvelyezése volt hibás és onnan szivároghatott be a víz. Jelentette azt is, hogy ezen hiba kijavítását a helybeli bádogos is meg tudta csinálni és nem kellett volna a kolozsvári Dimény Olivért kirendelni Székelyföldre.[23]

---

[20] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Sólyom Géza plébános felirata az igazgatótanácsnak 73/1936. szám alatt.*; ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Az igazgatótanács válasza Sólyom Géza plébánosnak 865/1936. szám alatt iktatva.*

[21] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Sólyom Géza plébános felirata az igazgatótanácsnak 88/1936. szám alatt.*; ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Az igazgatótanács válasza Sólyom Géza plébánosnak 1103/1936. szám alatt iktatva.*; ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Sólyom Géza plébános felirata az igazgatótanácsnak 91/1936. szám alatt.*

[22] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Sólyom Géza plébános felirata az igazgatótanácsnak 109/1936. szám alatt.*

[23] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Rátz Mihály jelentése az igazgatótanácsnak 1332/1936. szám alatt iktatva.*

Sólyom Géza plébános elküldi a templom felújítására küldött segélyekről szóló számadását, jelezve, hogy 10.575 lej többletkiadás került megállapításra Dimény Olivér irányába. A számvevői ügyosztály elfogadja a számadást. Jelzik ugyanakkor az igazgatótanácsosok, hogy a feltüntetett többletkiadás mellé még hozzácsatolódik 1.150 leu, amelyet ugyancsak Dimény Olivérnek kell kifizetni, a legutóbbi kiszállásáért, amikor tévesen került megállapításra, hogy az új fedél miatt ázott volna be az orom-párkányzat.[24]

Az új gelencei plébános, Birton István felterjesztésében azért folyamodik az igazgatótanácshoz, hogy legyen szíves segély formájában kifizetni azt a 11.725 lejes többletköltséget Dimény Olivérnek, amely, ahogyan arra már korábban kitértünk, a gelencei templom fedelének kijavításakor került megállapításra. Hivatkozik a plébános arra, hogy az egyházközség anyagi forrásait teljesen kiapasztotta az új iskola épületének és a kántori lak elkészítése, illetve más javítási munkálatok fedezése. Rövid válaszában az igazgatótanács felhívta az egyházközség figyelmét, hogy a vallásalapból történő finanszírozáshoz közvetlenül a főpásztorhoz kell fordulni kéréssel, csak utána tudja érdemileg tárgyalni az igazgatótanács. Folytatásban ugyanakkor jelzik, hogy a vallásalap fedezete azon évre már teljesen kimerült, ezért nehezen volt elképzelhető bármilyen segély kiutalása.[25]

1936 novemberében Gelencére új plébánost neveznek ki Fekete János személyében. November 10-én kelt, püspök úrhoz intézett felterjesztésében súlyos anyagi nehézségekről számol be. Jelzi, hogy megérkezése után három nappal már három végrehajtó és egy csendőr jelent meg a plébánián és foglalta le a bútorait 12.000 leus adóhátralék miatt, továbbá más személyek is előálltak követeléseikkel. Kérte ezen szorult helyzetre hivatkozva a főpásztort, hogy a Dimény Olivérrel szemben fennálló tartozást a vallásalapból segély formájában fizesse ki az igazgatótanács. Kérése jogosságát azzal is alátámasztja, hogy a többlet munka nem az egyházközség hibájából származott, illetve a hatóságok által lerombolt iskola ügye is

[24] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Sólyom Géza plébános felirata az igazgatótanácsnak 117/1936. szám alatt.*; ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Az igazgatótanács válasza a plébános számadására 1383/1936. szám alatt iktatva.*

[25] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Birton István plébános felirata az igazgatótanácsnak 155/1936. szám alatt.*; ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Az igazgatótanács válasza a plébánosnak 1912/1936. szám alatt iktatva.*

érzékenyen érintette a helyi lakosságot, a kántori lakot alakították át iskolává és a kántor számára új lakás építése vált szükségessé, ezenkívül még a templom belső rendbetétele is az egyházközséget fogja terhelni anyagi szempontból.[26]

3565-1936 szám alatt Vorbuchner Adolf koadjutor püspök továbbította az igazgatótanácsnak a gelencei plébános kérését, és kérte ő is a helyzet mihamarabbi rendezését.[27] Végül az igazgatótanács 1936. december 10-én tartott igazgatótanácsi ülésén határozta el a hátramaradt többlet kifizetését a vallásalapban még rendelkezésre álló póthitelből. Ezen lépés nemcsak a gelencei egyházközség nehéz anyagi helyzetére való tekintettel volt indokolt, hanem azért is, mert Dimény Olivér már perrel fenyegetett, derül ki az előadói ívből.[28]

A gelencei egyházközség tanácsa 1937. február 24-én tartott ülésében került bemutatásra a plébános által az igazgatótanácstól kapott segítség. Fekete János plébános javaslatára az egyháztanács köszönettel fordult püspök úrhoz és az egyháztanácshoz is egyaránt.[29]

Feltételezhetnénk, hogy a tetőzet kijavítása hosszabb időre megoldotta a problémákat a gelencei templom körül, de ez nem így történt. Már 1939-ben kap egy feliratot a püspök úr a gelencei plébánostól. A püspök úr átiratából, amelyet az igazgatótanácsnak küldött, az derül ki, hogy 1939-ben egy nagyobb vihar alkalmával beázott a templom egy része. A plébános pedig a három évvel korábban végzett javítási munkálatok során elkövetett hibára gyanakodott, ezért kérte a felelős megnevezését a Státus részéről.[30]

A Státus kiküldte a helyszínre műszaki tanácsosát, hogy vizsgálja meg a helyzetet. 1940. április 14-én tett részletes jelentéséből és az abban foglalt javaslatok révén jelentős részletek ismerhetőek meg. A műszaki szakértő jelzi, hogy nem az 1936-ban elvégzett munkálatok során elkövetett

---

[26] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Fekete János plébános felirata gróf Majláth Gusztáv Károly püspöknek 245/1936. szám alatt.*

[27] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Vorbuchner Adolf püspök átirata az igazgatótanácsnak 3565/1936. szám alatt.*

[28] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Előadói ív a gelencei egyházközség templomjavítási költségéről 2661/1936. szám alatt iktatva.*

[29] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Kivonat a gelencei egyháztanács üléséről 100/1937. szám alatt.*

[30] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Püspöki átirat 3825/1939. szám alatt.*

hanyagság az oka a beázásoknak, hanem az eredeti, 1890-es években végzett fedési munkálatok során felépített részeknél okozott károkat a vihar. Megtudjuk, hogy a torony melletti oromzatfal bádog lefedését és a favázat bontotta meg a vihar és ezért ázott el a tető egy része. Javasolta, hogy az új bádogozást is megbontva kátránypapírt helyezzenek a tömör deszkázatra, ezzel meggátolva a további beázásokat.[31]

Úgy tűnik, hogy a gelencei egyházközség elöljárói megfogadták a műszaki tanácsos javaslatait. Műszaki felülvizsgálatot készíttettek a templom fedelének állapotáról és azt Fekete János felterjesztésében el is küldték a főpásztornak. A munkálatok sürgősségét alátámasztja az iraton szereplő „sürgős" felirat is. Az igazgatótanács műszaki tanácsosa a felülvizsgálatot áttekintette és a benne szereplő költségvetést néhány helyen átdolgozta, végül megállapította, hogy a javítási munkálatok 110.000 leuba kerülnek. Az igazgatótanács, illetve a főpásztor is hamar cselekedett az ügyben. Ez abból is kiderül, hogy már 1940. május 28-án Márton püspök úr engedélyezi az igazgatótanácsnak, hogy az egyházközség számára segélyt utaljon ki a vallásalapból a templomi javításokra. Végül az igazgatótanács 110.000 leut utalt a gelencei plébániának a vallásalapból az alap 1941. és 1942. évi költségvetésében előirányzandó fedezeti összeg terhére.[32]

A gelencei egyházközséget utoljára még 1948-ban segítette az igazgatótanács a vallásalapból kiutalt segély révén. 1948. január 5-én értesítette Márton Áron püspök úr az igazgatótanácsot Fekete János gelencei plébános kérelméről. Ez alapján újabb vihar tett károkat az egyházközség templomában és épületeiben. A károkat csak segély révén voltak képesek helyreállítani. Az igazgatótanács számvevőségi osztálya jelezte, hogy ha a radnóti uradalom megkapja azokat a számításon felüli jövedelmeket, amelyek az uradalom jövedelmi szállítmányával kapcsolatosak, akkor

[31] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Rátz Mihály műszaki tanácsos jelentése 528/1940. szám alatt iktatva.*

[32] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Rátz Mihály műszaki tanácsos jelentése 1074/1940. szám alatt iktatva.*; ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Márton Áron püspök két átirata, mindkétszer 739/1940. szám alatt május 14-én, illetve május 28-án.*

20.000 leu segély adható az egyházközségnek. Végül az igazgatótanács 10.000 leu segélyt szavazott meg.[33]

Az 1948-as viharról pontosabb részleteket árul el Fekete János 1948. március 1-én kelt levele. Kiderül tehát a levélből, hogy a még 1947 végén tomboló szélvihar 260 m^2 bádogfedémet tépett le a templom és a plébánia épület fedeléről. Továbbá kéményeket döntött le, megrongálta a villámhárítókat és a hófogókat. A plébános jelentése szerint a kár 40.000 leura rúgott. Ez volt az utolsó jelentés Gelencéről, amelyben értesítették a Státust a helyi egyházközség épületeinek állapotáról.[34]

2. A gelencei iskola helyzetének rendezése

A gelencei iskolával kapcsolatos első dokumentum Zomora Dániel általános helynök távirata a Közoktatási és Belügyminiszterhez az iskola törvénytelen bezárásának ügyében. A helynök arra kéri a minisztert, hogy nyissa meg újra a gelencei iskolát, annál is inkább mivel az intézménynek működési engedélye megvan, amelyet maga a miniszter hagyott jóvá 1934. május 9-én. Jelzi továbbá, hogy a Puscariu tanfelügyelő által készített jegyzőkönyv nem felel meg a valóságnak és kéri a lezáráshoz feltett pecsét eltávolítását.[35]

1935. október 3-án a főtanfelügyelő úr arra utasította a gelencei egyházközséget, hogy adjanak be egy feljelentést a felettes közigazgatási bizottsághoz és az ügyészséghez, mert egy nem jogerős ítélettel a gelencei hatóságok lebontották az egyházközség tulajdonát képező épületet, amely az iskola épülete volt. Sólyom Géza plébános, püspöki jóváhagyással, meghatalmazta 1935. december 2-án Vargha Bélát, hogy az egyházközség nevében indítson pert 229.820 leus kártérítésért mindazok ellen, akik részt vettek az épület lebontásában. 1936. március 7-én kelt levelében az ügyvéd

[33] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Márton Áron püspök átirata az igazgatótanácsnak 24/1948. szám alatt.*; ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *A számvevőségi ügyosztály válasza 69/1948. szám alatt iktatva.*

[34] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Fekete János plébános felirata az igazgatótanácsnak 45/1948. szám alatt.*

[35] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *Zomora Dániel távirata a Közoktatási és Belügyminiszterhez 1168/1934. szám alatt.*

jelzi, hogy sem a közigazgatási bizottsághoz nem tett feljelentést, sem a kártérítési pert nem indította meg. Azzal indokolta, hogy elsőnél logikus, hogy a prefektus maga ellen nem indít bűnvádi eljárást, ha az iskola lebontása az ő rendeletéhez vezethető vissza, felettesét pedig nem fogja megkérni, hogy indítson ellene eljárást. A kártérítés ügyében pedig azért nem tudott cselekedni, mert nem álltak rendelkezésére olyan adatok, amelyek alapján személyeket tudna beperelni, pedig ez elengedhetetlen volt, hogy nehogy végül az egyházközséget pereljék be rágalomért. Fontos lett volna tehát megtudni a bontási rendeletet aláíró személy nevét, de a hivatalos irathoz nem juthatott hozzá az ügyvéd. A rendelkezésére álló adatok alapján Vargha összeállított egy emlékiratot, amelyben vázolta a helyzetet miután tanácskozott dr. Elekes Andor sepsiszentgyörgyi jogásszal. A lehetséges jogorvoslat eléréséhez, vagy a kártérítés elnyeréséhez szinte a teljes kormányzattal szembe kellett volna menjen az egyházközség. Ezt támasztja alá az a tény, hogy a miniszter elutasította az ügyvéd azon fellebbezését, amelyet a vármegyei közegészségügyi tanács határozata ellen adtak be az iskolaépület lebontása kapcsán, vagyis helyt adott a hatósági döntésnek. Az egyházközség, illetve a Státus képviselői számára Vargha ügyvéd egy hosszabb gondolatmenetben összegezte a lehetséges következményeit a peres eljárásnak. Felvázolta, hogy az iskola épülete az 1935/36-os tanévre már nem kapott engedélyt, így a haszonélvezeti jogról kötött szerződésbe foglaltak szerint megszűnt az egyházközség joga a terület felett. Ugyanakkor, ha az épületet már korábban lebontották, minthogy 1935-ben a miniszteri engedélyt kiadták volna, akkor valóban jogsérelem is keletkezett, de ha már nem volt haszonélvezője az egyházközség a területnek, akkor csak a lebontott épület árának visszatérítését kérheti, amely nyilvános árverésen 12.200 leuban állapítatott meg. Végül felteszi a kérdést az ügyvéd, hogy nem-e többet ártanak a peres úttal az egyházközségnek.[36]

Az 1936. májusában tartott igazgatótanácsi ülésen kerül tárgyalásra a gelencei iskola ügye. Ekkor már arról számolt be a főtanfelügyelő, hogy az iskolát lebontották a hatóságok. Feltette azt a kérdést, hogy adjanak-e be nyilvános feljelentést e tárgyban. Az igazgatótanácsosok döntése értelmében

[36] ERKSL, IV/4b, 405. doboz, 1948/1929 sz., *dr. Vargha Béla ügyvéd jelentése a gelencei iskolaépület ügyében 532/1936. szám alatt iktatva.*

lehetséges egy feljelentés benyújtása ismeretlen tettes ellen, ha a magánindítvány beadására megadott határidő nem járt le, ugyanakkor nem szorgalmazzák ezen feljelentés megtételét. Ezzel szemben a kártérítési per megkezdését támogatják teljes mértékben.[37]

3. A hilibi templom és iskola támogatása

A hilibi templom ügyében először Majláth Gusztáv Károly püspök intézett átiratot a Státus igazgatótanácsához, amelyben kéri, hogy az igazgatótanács vizsgálja meg részleteiben a hilibi templom kijavításainak költségeit, amelyet a filia egyháztanácsának jegyzőkönyve alapján 3648 korona 85 fillérben állapítottak meg. Ezen összeg kiutalását kérte a filia, ugyanakkor püspök úr a vallásalapból 1500 korona segély kiutalásának megszavazását kérte az igazgatótanácsosoktól.[38]

Február 15-én az igazgatótanács műszaki tanácsosa engedélyezi a templomon tervezett kijavítási munkálatokat. Ugyancsak február 15-én az igazgatótanácsi ülésen a tagok megszavazták az 1500 korona segély kiutalását a vallásalapból a hilibi egyházközség javára.[39]

Újabb átiratában a püspökhelyettes jelzi az igazgatótanácsnak, hogy a hilibi templom kijavítási munkálatai mellett szükségesnek mutatkozott a régi iskola és a kántortanítói lakás kijavítása is. Ezenkívül szükségesnek mutatkozott egy új tanterem és egy tanítói lakás építése is. Az átirat további szövegéből kiderül, hogy az egyházközség a három munkálatot árlejtés révén egybevonta és már kiadta egy vállalkozónak. Az igazgatótanácsosok válaszlevelükben jelzik, hogy a korábban megszavazott 1500 korona segély kiutalásra került és kérik a gelencei plébánost, Sólyom Gézát, hogy a megkötött szerződések egy-egy példányát bélyegekkel és megfelelő aláírásokkal ellátva küldje el az igazgatótanácshoz. Sokkal érdekesebb az ügyirathoz fűzött műszaki tanácsosi jelentés. A műszaki tanácsos sorra

[37] ERKSL, IV/4b, 282. doboz, 756/1907 sz., *A gelencei iskolaépület lebontásának ügye 1387/1936. szám alatt iktatva.*

[38] ERKSL, IV/4b, 296. doboz, 344/1909 sz., *Majláth Gusztáv Károly püspök átirata az igazgatótanácsnak 657/1909. szám alatt.*

[39] ERKSL, IV/4b, 296. doboz, 344/1909 sz., *Műszaki tanácsos engedélye 344/1909. szám alatt iktatva.*

elemezte a még meglévő iskolaépületet és annak helyzetét, illetve az újonnan építendőnek funkcionalitását is részletezte. Ezek alapján a meglévő iskola alapelrendezése megfelelő volt, az megmaradhatott. Ugyanakkor azt javasolta, hogy a bejáratot helyezzék az udvar irányába, illetve az új tanterem és tanítói lakás közti térségben javasolta egy szertár elhelyezését is. Odafigyelt olyan részletekre is, hogy a tanterem csak egy oldalról legyen megvilágítva, ezért felhívta a figyelmet bizonyos ablakok befalazására és másik oldalon ablakok létrehozását rendelte el.[40]

A püspökhelyettes újabb átiratában jelzi, hogy a gelencei plébános elküldte neki a fentebb említett szerződéseket. Ugyanakkor jelezte az igazgatótanács felé, hogy saját pénztárából egy 2400 koronás segélyt helyezett kilátásba a hilibi hívek számára az új iskola felépítésére. Sajnálattal kellett azonban közölje, hogy a helyi politikai község nem volt hajlandó az általuk felajánlott telket még csak térhaszonélvezeti joggal sem telekkönyvileg átíratni az egyházközség javára, ezért a munkálatok megszakadtak. A püspökhelyettes által küldött levélre és az azokban levő szerződésekre az igazgatótanács jogi tanácsosa válaszolt, aki elemezve a helyzetet, azon megállapításra jutott, hogy a szerződés nem került bemutatásra az adóhivatalnál illetékezés végett a jóváhagyást követő nyolc nap alatt, ezért nem járható az az út, amelyet a plébános javasolt, vagyis a szerződéseket mutassák be a javítási munkálatok érvényesítése érdekében. Ugyanakkor a jogtanácsos felhívta a figyelmet a szerződés harmadik pontjára, amely szerint az illeték, s így a bírság is a vállalkozó által lett volna fizetendő. Javasolta ezért, hogy próbáljanak meg új szerződést kötni a vállalkozóval csak a javítási munkálatokra.[41]

Három évvel később, a püspökhelyettes 1912. október 21-i átiratában elküldi az igazgatótanácsnak Sólyom Géza gelencei plébános felterjesztését, amelyben kéri, hogy a Státus műszaki tanácsosa menjen el a hilibi

[40] ERKSL, IV/4b, 296. doboz, 344/1909 sz., *Püspökhelyettes átirata az igazgatótanácsnak 2975/1909. szám alatt.*; ERKSL, IV/4b, 296. doboz, 344/1909 sz., *Az igazgatótanács válasza és a műszaki tanácsos jelentése 1317/1909. szám alatt iktatva.*

[41] ERKSL, IV/4b, 296. doboz, 344/1909 sz., *Püspökhelyettes átirata az igazgatótanácsnak 4801/1909. szám alatt.*; ERKSL, IV/4b, 296. doboz, 344/1909 sz., *Az igazgatótanács válasza a püspökhelyettes átiratára 2593/1909. szám alatt iktatva.*

templomhoz utófelülvizsgálat érdekében. 1913. január 18-i válaszában a műszaki tanácsos jelentette, hogy a templomon végzett munkálatok általában jók és kifogástalanok, ugyanakkor hibákat is felfedezett. Leírta, hogy az oldalbejáró főpárkánya beázott két helyen is, ezért ott a külső vakolat leomlott. Azzal a kikötéssel, hogy a fiókegyház a jelzett hibát kijavítani köteles, kijelentette, hogy a kijavítási munkálatok véglegesen átvehetőek.[42]

A gelencei plébános még a Státus műszaki tanácsosának írt válasza előtt már egy újabb felterjesztést tett a püspök úrhoz. Erre azért volt rákényszerítve, mert a hilibi templom kijavítási munkálatait végző Nagymihály Sándor építkező-vállalkozó kérte a plébánostól a nála maradt biztosítéki összeget. A plébános, mivel addig nem kapott választ az utóvizsgálatokról, ezért nem akart elhamarkodott döntést hozni és jobbnak látta ismét a Státushoz fordulni.[43] Az igazgatótanács tagjai külön ezen levélre már nem válaszoltak, hanem jelezték, hogy az ügy elintézést nyert.

A hilibi templom esetében a következő javítási szükségletet 1936-ban jelezte a helyi egyháztanács. Ekkor a templom tornyának a teljes átépítése mutatkozott szükségesnek. Erre az igazgatótanács műszaki tanácsosa hívta fel a figyelmet, aki a helyszínen elemezte a torony állapotát és arra a következtetésre jutott, hogy az már veszélyezteti a teljes torony épségét, és jobb a faszerkezetet teljesen elbontani és újat építeni. Az új toronyról szóló jelentése alapján rajzot is készített és egy költség előirányzatot, amelyet bemutatott a helyi egyháztanácsnak is.[44]

Végül 1939-ben kapott a hilibi fiókegyház a templom fedelének javítására a vallásalapból 10.000 leu támogatást.[45]

---

[42] ERKSL, IV/4b, 296. doboz, 344/1909 sz., *Püspökhelyettes átirata az igazgatótanácsnak 7281/1912. szám alatt.;* ERKSL, IV/4b, 296. doboz, 344/1909 sz., *Műszaki tanácsos jelentése az igazgatótanácsnak 3071/1912. szám alatt iktatva.*

[43] ERKSL, IV/4b, 296. doboz, 344/1909 sz., *Sólyom Géza plébános felirata Majláth Gusztáv Károly püspöknek 15/1913. szám alatt.*

[44] ERKSL, IV/4b, 296. doboz, 344/1909 sz., *A püspökhelyettes átirata az igazgatótanácsnak 2283/1936. szám alatt.;* ERKSL, IV/4b, 296. doboz, 344/1909 sz., *Rátz Mihály műszaki tanácsos jelentése az igazgatótanácsnak 1536/1936. szám alatt iktatva.*

[45] ERKSL, IV/4b, 296. doboz, 344/1909 sz., *Márton Áron püspök átirata az igazgatótanácsnak 707/1939. szám alatt.*

Összegzés

Mindent egybevetve elmondható, hogy alátámasztást nyert a bevezetőben leírt általános helyzetkép, amely szerint az Erdélyi Római Katolikus Státus a meglévő anyagi keretein belül minden segítséget megadott a gelencei plébánia részére, akár a templom építésére, akár annak felújítására vagy éppen az iskolaépület fenntartására. Természetesen a gelencei plébániával kapcsolatosan bemutatott események csak egy kis töredékét képezik annak a hatalmas munkának, amelyet az igazgatótanács tagjai elvégeztek az erdélyi plébániák támogatásának érdekében. Ezen kijelentésből következik, hogy további kutatások szükségesek ahhoz, hogy még részletesebben árnyalni lehessen a Státus támogatói tevékenységének megítélését.

A fentebb leírtakat összegezve láthatjuk, hogy a Státus képviselői az anyagi hozzájáruláson kívül a szakértők helyszíni kiszállásával is segítették a gelencei plébánia és a hilibi filia templomainak rendbehozatalát. Sokszor a megfelelő szakértelem hiánya nagyobb gondokat okozhat, mint az anyagi javak hiánya, ezért is számíthatjuk be szinte ugyanakkora segítségnek a személyzeti kiszállásokat, mint a pénzben eljuttatott támogatást. Ezenkívül a jogászi segítség hozzájárult ahhoz, hogy különböző szerződések esetében a helyes utat válasszák a plébánia képviselői, illetve az iskola esetében is sikerült rámutatni a még lehetséges lépésekre annak érdekében, hogy a gelencei ifjúság ne maradjon megfelelő oktatás nélkül. Zárszóként elmondható, hogy a Státus hathatós segítsége nélkül a gelencei egyházközség története sokkal több kihívást és esetleges elbukást tartalmazott volna.

SOÓS KÁROLY

A nevelő Márton Áron püspök

Babeș-Bolyai Tudományegyetem, Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola

Márton Áron már fiatal pap korában kiemelt fontosságot tulajdonított a nevelésnek. Fiatal káplánként ismerte fel, hogy a személyiség alakítása, formálása a szülők, a család mellett a lelkipásztor feladata is. Kápláni majd plébánosi tapasztalatai alapján látva népe számos vonatkozásban való elmaradottságát, arra indította, hogy ő maga is elmélyüljön a neveléstudomány újabb ismeretében is, amelyet az *Erdélyi Iskola* címet viselő valláspedagógiai és neveléstudományi folyóiratban és későbbi beszédeiben közölt is.

A nevelés szükségességét több módon is szükségesnek tartotta. Így az alapvető emberi nevelést, mindazt, amit ez magában foglal. Azután a hitre és erkölcsre nevelést, valamint a világnézeti nevelést. Ehhez társul a kultúrális és népnevelés, amelyre Márton Áron különösen is hagsúlyt helyezett. Ahogy fentebb kiemelésre került, Márton Áron a népnevelést azért látta fontosnak, mert szembesült népe elmaradottságával és változtani akart ezen a helyzeten, ehhez talált rá a népnevelés eszközére.

Márton Áron a nevelés fontosságát nem szűkítette le sem a szülői, családi nevelésre, sem az iskolai, illetve hitoktatói nevelésre. Tágabban értelmezte a nevelést, a teljes ember formálását látta benne. Az embert magát kívánta felemelni, amlynek útja a kultúra, eszköze pedig a népnevelés. A dán népnevelő és híres prédikátor, Grundtwig Frederik volt a példaképe ebben. Kutatta, hogy Grundtwig Frederik népnevelési módszertanával hogyan emelte fel a szegénységben és nyomorban élő dán népet. Már püspökként a nevelés egy külön területe is lényeges lett számára, ez a papnövendékek képzése és a továbbképzése.

Márton Áron a neveléssel kapcsolatos irányelveit az *Erdélyi Iskola* című folyóiratban megjelent *Világnézet és nevelés* című tanulmányában fejtette ki a legteljesebben. Gondolatait így kezdte:

> „Az ember emberi élete akkor kezdődik, amikor észreveszi a rajta kivül létező világot is. Amikor rádöbben, hogy a tőle különböző dolgok megmérhetetlen sokasága áll vele szemben. S megindul a gondolkodás és nyomában a nyugtalan kérdezés. (...) a fejlődő és a felnőtt ember filozofikus elmélyedése az utolsó három kérdést tapogtatja: honnan van mindaz, ami körülvesz, mi az értelme és mi a végső célja, rendeltetése?
> A válasz tulajdonképpen kettő lehet: vagy elismeri, hogy a világot Isten teremtette és rendeltetését ő határozza meg, vagy pedig ezt több-kevesebb fenntartással tagadja. És a világnézetet mindig erre a három kérdésre adott feleletnek a tartalma határozza meg. A világnézet tehát az az átfogó szemléletforma, amelyet az ember önmagának a lét és az élet legfőbb kérdéseiről kialakít, mellyel az élet eredetére feltett kérdést megválaszolja. A hangsúly azonban azon van, hogy az ember a világ jelenségeit illetőleg tudatosan állást foglal."[1]

Ebből az idézetből is látjuk, hogy Márton Áron világos eligazítást adott a világnézet értelméről és szükségességéről, ezzel pedig a saját maguk világnézeti nevelésének fontosságáról hívei és népe számára.

Az Erdélyi Iskola című folyóiratban továbbá így írt még*:* „Az erdélyi hitvallásos magyar iskolát, álljon a falvak mélyén vagy a városok ormán, csak így tudjuk elképzelni: szélesre tárt ajtókkal, melyeken ki és beáramlik az élet."[2]

E gondolata kifejezi személyes szellemi nyitottságát és a vallásos nevelés iránti igényét is. A korszak nevelési tévedéseit kritikusan szemlélte és meglátása szerint a nevelés jövőbeli alapvető szempontjait így körvonalazta:

> „A csak tudásra törekvő, az értelem művelését egyoldalúan hangsúlyozó tanítói irány helyébe az értelem, akarat és kedély együttes és arányos fejlesztését célzó nevelési irány nyomult előtérbe. A neveléstudomány új álláspontja szerint az iskola legnagyobb gondja már nem az, hogy a tudás mindenáron való hajszolásával az ismeretek fakírjaivá nyomorítsa az életre tátongó emberfiókák szomjas lelkét, hanem az, hogy az egész embert nevelje

---

[1] MÁRTON Áron: *Világnézet és nevelés,* in: Márton Áron, Válogatott írások és beszédek, Csíkszereda 2013, 13–23, 13.

[2] MÁRTON: *Iskola kitárt ajtókkal*, in: Erdélyi Iskola III. évf. 1935/36. 1–2. sz., 1–2.

az értelem képzésével legalább arányosan edzetté és hajlékonnyá tegye az akaratot is megnemesítse és kitágítsa az érzelmi világot is.“[3]

Az Erdélyi Iskola III. évfolyamában megjelent gondolatai jól tükrözik, hogy nevelői elképzeléseiben mennyire a teljes embert tekintette. Nem csak az ember értelmét, vagy a szellemi-lelki valóságát kívánta a neveléssel nemesíteni, hanem az egészet együtt. E gondolatai egybevágnak az Egyház társadalmi tanításával. Amikor Márton Áron ezen neveléssel kapcsolatos gondolatai megszülettek az Egyház Társadalmi tanítása, két pápai körlevél, a Rerum Novarum és a Qudragesimo Anno még nem említi külön a nevelés témáját, ezen katolikus nevelési szemléletet. Évtizedekkel később az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma így fogalmaz a 198. pontban: *„Korunk igen erőteljes nevelő munkát és felelős erőfeszítéseket követel mindenkitől“*[4].

Az iskolai nevelés mellett két másik terület fontosságára is figyelmeztet, így a családi nevelés fontosságára, amelyről így ír: „A családot tehát a nevelés nagy célja miatt sem szabad figyelmünkből kiejtenünk. A család és iskola szorosabb kapcsolatának megteremtését azonban nálunk igen figyelemre méltó más szempontok is sürgetik. Ki kell tárnunk iskoláink ajtóit a szülői értekezletek rendszeresítésével a szülők előtt, hogy az ott folyó munkát közelről lássák, a gyermekükre fordított gondot személyesen tapasztalják.“[5]

Márton Áron különösen is figyelmet fordított a vallásos iskolákban történő nevelésre. Arra buzdította ezeket az iskolákat, hogy vonják be a szülőket is a nevelés folyamatába. A szülők így megismerik gyermekük fejlődését, látják, hogy az iskola hogyan nevel és tanít, továbbá jobban magukénak érzik az iskolát, látják a tanulás és nevelés értelmét.

A másik fontos nevelési terület Márton Áron számára a már korábban említett népnevelés volt. A már szintén említett neves dán lelkészt, Grundtwig Frederiket a népnevelők példaképeként emlegették már élete során. Márton Áront is megragadták gondolatai, jelentős hatással volt a neveléssel, népneveléssel kapcsolatos elképzeléseire. Látva népe helyzetét

---

[3] MÁRTON: *Iskola kitárt… i. m.* 1–2.

[4] Az *Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, 198. pont, in: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_hu.html (2024.02.06.)

[5] MÁRTON: *Iskola kitárt… i. m.* 1–2.

annak felemelésésre törekedett, ehhez eszközének a népnevelést tartotta. Kolozsvári egyetemi lelkészként ennek érdekében indította el az *Iskola,* később *Erdélyi Iskola* című híres folyóiratát, amelyben a népnevelés fontosságát és szempontjait fejtette ki több írásában is. Ebben a munkában segítője és egyben legjobb barátja Venczel József a szociológia neves egyetemi tanára volt. Az *Erdélyi Iskola* folyóiratban a keresztény nevelést szolgáló, az olvasók számára világnézeti tájokozódást is adó tudományos jellegű írások mellett, az egyszerűbb hangvételű cikkek is megjelentek.

Az iskolán kívüli népnevelés feladataival és annak fontosságával egyik tanulmányában részletesen fogalkozik: „A nyugati államokban hatalmas és anyagiakkal bőven ellátott szervezetek foglakoznak a nép iskolán kívüli művelésével. (...) A nép iskolán kívüli művelése érdekében nagy áldozatokat vállalnak, habár fejlett oktatásügyük szinte hiánytalanul, száz százalékosan biztosítja a nép alapműveltségét. Nálunk csak most jelentkezik egy biznytalan érdeklődés a népnevelés iránt."[6]

Márton Áron a népnevelés fealadatait így foglalta össze: „Egyéni műveltségre mindenkinek, a nép egyszerű fiának joga van. A népiskola csak a legszükségesebb elemi ismereteket adja meg. A foglalkozás körébe vágó ismeretek pedig mindig csak egyirányú, aránylag szűk területet ölelnek át. A személyiség kibontakozásához azonban többre, bizonyos fokú teljességre van szükség."[7]

Továbbá ezeket írja: „A népünk művelésére irányuló törekvéseknek a súlyos mulasztásokat pótolniuk kell, mert a szellemi rugalmasság ma szükségesebb kellék, mint a múltban. (...) A forgatagos jelen máról holnapra új helyzeteket teremt, új feladatok, váratlan nehézségek bukkannak fel mindegyre. S népünket meg kell tanítanunk gondolkozni, hogy az összevisszaságban tudjon eligazodni. Fel kell szerelnünk a szükséges tudnivalókkal, hogy ne induljon el vaktában a más feje, az eléje dobott zavaros vagy rossz szándékú igék után, hanem lásson, ítélni, dönteni, a maga lábán járni tudjon."[8]

---

[6] MÁRTON Áron: *Az iskolán kívüli népnevelés feladatai,* in: Márton Áron, Válogatott írások és beszédek, Csíkszereda 2013, 24–36, 24.

[7] MÁRTON: *Az iskolán kívüli… i. m.* 25

[8] MÁRTON: *Az iskolán kívüli… i. m.* 27

Így folytatja: „Az értelem műveléséhez számíthatjuk *a hivatás körébe vágó ismeretek* gyarapításának kötelességét is. A népnevelőtől nem lehet ugyan elvárni, hogy egyúttal gazdasági szakoktató is legyen, de a nép ilyen irányú felvilágosítását, gazdasági gyarapodásának előmozdítását, a gazdasági ismeretek elsajátítására szolgáló alkamak szerzését vállalnia kell.” [9] Márton Áronról elmondhatjuk, hogy lelkipásztorként és később főpásztorként a nevelést egész élete során kiemelt feladatként, szolgálatként végezte. Ezek területei a szülői-családi nevelés, az iskolai-hitvallásos iskolai nevelés, a népnevelés és a papnevelés segítése volt.

Márton Áron a népművelők, népnevelők elé magas erköcsi és szellemi mércét tűzött ki, úgy látja a puszta ismeretek átadása kevés a hatékony népneveléshez. Ezeket mondja: „A tudás azonban önmagában nem elég. Az egyensúlyozott emberibb embert az értelmi, akarati és érzelmi világnak arányos és együttes művelése alakítja ki. A népnevelés tehát *az akarat és kedély* tökéletesítését sem hanyagolhatja el.“[10]

„S a népnevelésnek, lévén elsősorban erkölcsi kérdés, elsődleges célja, hogy az embert korunk egyetemes zsibbasztásából felszabadítsa, a tétovasságból kirántsa, s a szélesebb rétegek egyedeit is igaz szabadságra, függetlenségre és önuralomra nevelje. A céljával tisztában levő népnevelés az irodalmat és a történelmet az általános és népi műveltség ápolása mellett ennek a feladatnak a szolgálatában használja fel.“[11]

„A *kedélynevelés* fontosságát talán szükségtelen részletesebben indokolni. (...) Népnevelésünkre ezen a téren nehéz feladatok várnak. Primitív és (...) eltorzított ösztönökkel kell megküzdenie, amihez erőt elősorban a vallásosos életből meríthet. A vallás különben is a népnevelési munka alapja, a vallás erői nélkül eredményes népnevelés nincs. A nép lelke mélyén durvaságai ellenére is erősen és eleven (sic!) keresztény.“[12]

„A lélek mélyebb járataiba behúzódó valláserkölcsi erők mellett az ének- és szavalókórusok, versek, történetek, alkalmas játékok, ünnepségek, szórakozások, ellenőrzött mulatságook is hatékony eszközök. Ezek segítségével elvonjuk a durvább alkalmaktól s ugyanakkor nemesebbet adunk. A

[9] MÁRTON: *Az iskolán kívüli… i. m.* 27
[10] MÁRTON: *Az iskolán kívüli… i. m.* 29.
[11] MÁRTON: *Az iskolán kívüli… i. m.* 29–30.
[12] MÁRTON: *Az iskolán kívüli… i. m.* 30–31.

nevelést a gyermekeknél kell kezdenünk, de a fiatalság és felnőttek ilyen arányú foglakoztatásával gyorsíthatjuk, hogy népünk az elcsúfító durvaságokból lassan kivetkőzzék, örülni tudjon az élet tiszta örömeinek, az otromba tréfák és káros mulatságok helyett nemes szórakozásokban, kedélyes együttlétben lelje örömét."[13]

Márton Áron megjegyzi, hogy „*a társadalomi vonatkozások* az ember társas természetéből következnek. Minden ember közösségébe illesztve él, a család, nemzet, állam és emberiség bizonyos fokig zárt, de egyre táguló és egymásba átmenő körei fogják körül."[14] E mély gondolatát a keresztény hit általi felismerés vezeti, amelyben kifejti a természetjog alapján az ember társadalmi helyzetét. Márton Áronnál a népnevelés vonatkozásában több érdekességre is felfigyelhetünk, amelyek megerősitik azt a koránt sem kellően ismert nézetet vele kapcsolatban, amely szerint a püspök a népnevelésnek elkötelezett munkálója, írányítója volt. 1939. április 26-án *Vallásos néprajz a Teológián* címmel egy leíratot küldött a Hittudományi főiskola tanárai számára. E rövid leiratában felhívja a tanárok figyelmét:

> „Korunk egyik figyelemreméltó törekvése, hogy a lélek nélküli civilizáció és felszínes műveltség általánosodása következtében gyökértelenné lett társadalmunkat megkösse. Így került az érdeklődés és tudományos vizsgálódás homlokterébe a nép, az a társadalmi réteg, amely változások ellenére szinte változatlanul megtartotta életformáját és tulajdonságait."[15]

Felhívja a figyelmüket, hogy az Actio Catholica egyházmegyei szervezetének egyik feladata, hogy az egyházmegyei szempontok szerint ezt a feladatot elvégezze. Majd az átiratában közli, hogy néhány részletkérdéshez azonnal neki lehet fogni, így például a vallásos néprajzi anyag felkutatásához, összegyűjtéséhez. Majd kitér arra, hogy erre a munkára a papnövendékeket és a világi egyetemi hallgatókat be kell vonni. Ezt írja „Nem maradhat haszon nélkül, ha papnövendékeink érdeklődését

---

[13] MÁRTON: *Az iskolán kívüli… i. m.* 31.

[14] MÁRTON: *Az iskolán kívüli… i. m.* 31.

[15] MÁRTON Áron: *Vallásos néprajz a Teológián,* in: Marton József (szerk.), Márton Áron: Papság, Márton Áron hagyatéka 5, Marosvásárhely 2009, 71–72, 71.

ilyen irányban is felkeltjük és a gyűjtőmunkában való tevékeny közreműködés által ráveszük arra, hogy majd lelkipásztorként a népi vallásos szokásokat helyes szemmel nézzék, s azok tisztázására ügyeljenek.“[16]

Tervet szándékozik kidolgoztani, amely bizottsági tagjaira javaslatokat kér a tanároktól. Közli velük, hogy további teendők meghatározására dr. György Lajos egyetemi tanárt kérte fel. S a bizottság tagjait ő maga nevezi majd ki. Ez a rövid átirat megerősiti azt, hogy Márton Áron számára a népnevelés kiemelten fontos volt, és ennek részeként tekintett a vallásos néprajzra, valamint általában a néprajzra.

A másik lényeges pont, hogy a népnevelésben fontos szerepet szánt papjai, papnövendékei számára. Ennek keretében pedig a vallásos néprajz ismeretét, feltárását is fontosnak tartotta nem csak általánosságban, de a papnövendékeket is bevonva ebbe a munkába. Dr György Lajos irodalomtörténész egyetemi tanárt, aki Márton Áron jó barátja volt, felkérte ennek a munkának az összefogására. A püspök számára garancia volt, hogy a gyűjtő és rendező munka megindul és eredményes lesz a megbízott tanár vezetésével. E szolgálatát személyes tekintélyével és mély keresztény testvéri szeretetével igyekezett támogatni, elősegíteni. Hosszú püspöki munkája során egész papi generációkat nevelt, nem csak papnak, de egyben jó nevelőnek is.

Márton Áron számára a nevelés tárgykörében a papnevelés kiemelten fontos volt. Jó, felkészült, lelkes és a hívek szolgálatára elkötelezett papokat akart nevelni. Ezért a papnevelésre két módon tekintett, egyfelől a papra, mint a keresztény egyházban az evangelizáció és lelkipásztori szolgálat központi szereplőjére. Másfelől úgy is, mint arra a személyre, akinek a népnevelésben nagyon jelentős feladata van. Úgy látta, hogy ez az egymástól látszólag különálló két terület mégis összetartozik. E gondolata mögött meghúzódik az a felismerése is, hogy a keresztény egyház küldetése kettős, egyfelől az embereket elvezetni az üdvösségre, másrészt a földi életben segíteni őket az élet dolgaiban való tájékozódásban, elősegíteni a teljes ember felemelését a kultúra, a népnevelés által. Ez utóbbihoz társadalmi ismeretekre, műveltségre van szükségük ahhoz, hogy életük kiegyensúlyozott, minőségi élet legyen. Ez szükséges ahhoz, hogy megvalósulhasson minden személy személyi fejlődése és kibontakozása, úgy ahogy azt

[16] MARTON: *Vallásos néprajz... i. m.* 71–72.

Isten arról a személyről elképzelte. Szükség van arra, hogy az emberek személyisége fejlődjön, az életben a helyén legyen a tájékozódási képességük, hiszen így lehetnek majd felelős szülők és nevelhetik fel helyes módon gyerekeiket. Így csökkenhet a tévelygő, helyüket nem találó emberek száma és ez elvezet a társadalom fejlődéséhez, felemelkedéséhez is.

Ezért Márton Áron úgy tekintett a pap személyére, mint a népnevelés egyik legfontosabb szereplőjére. Úgy látta, hogy a pap nem lehet csak az egyház szolgálatában a liturgia és a szentségek szolgálója, valamint az evangélium hírdetője, hanem egyszerre számos olyan feladata van a nép körében, amely nem kapcsolódik szorosan a papi küldetéshez. Mégis ezek hiányában az evangelium szolgálata sem fog sikerülni. Nem elég a népet a vallásában megtartani, hanem arra nevelni is kell. Igényes vallásossághoz hozzá tartozik a kultúra magasabb foka is.

A kultúra így járul hozzá a vallás fennmaradásához, megerősödéséhez. Kulturálatlan körülmények között nehéz mélyen elkötelezett vallásosságot kialakítani, azt elvárni. Márton Áron, ahogy önmagával szemben, úgy kispapjaival szemben is igényes volt, magas elvárásokat támasztott feléjük, nem csak a teológia vonatkozásában, de a műveltség és az anyanyelv helyes használata vonatkozásában is. Hiszen ő maga is igényes volt az igehirdetésben, amit bizonyítanak prédikációi, mind a tanítás tartalma vonatozásában, de ugyanígy az anyanyelv használatában is. Ugyanezt várta el kispapjaitól és papjaitól is. Gyakran beszélt hallgatóságának a papról, amelynek szolgálata nélkülözhetlen az egyházban, miközben e beszédeiben kifejtette a pap fontosságát és szerepét, kötelességeit is. Sosem feledkezett meg rámutatni, hogy e magasztos hivatás hogyan függ össze a neveléssel, a nép nevelésével is.

A papságról mondott beszédet 1935. július 2-án Kicsid Géza kajántói plébános 25 éves papi jubileumán is. Ebben a beszédében szólt a híveknek arról, hogy kinek a megbízottja a pap. Bemutatta a pogány időktől Jézus Krisztus megváltó művéig és az Újszövetség papságának megalapításáig a pap szerepének alakulását a nép körében, majd bemutatta az egyház papját. Kifejtve, hogy mi a megbízatása, a szolgálatának lényege. Ez nem más, mint Krisztust képviselni a nép között, érte járni és dolgozni. S amikor a pap Krisztust képviselve a nép körében érte jár és dolgozik, óhatlanul szembesül

az emberek dolgaival és a nevelés szükségességével is. Ha felkészült a nevelésre is, csak akkor lesz képes valóban Krisztusért járni a nép körében.

Más alkalmakkor beszélt a pap hivatásáról a világban, az apostolkodás értelméről s fontosságáról, amellyel a népnevelését is szolgálják. Márton Áron a pap hivatásáról világosan beszélt papjai számára is, hívei számára is. A papot nem keverte össze a népművelővel, azonban több alkalommal is kifejtette, hogy a nép nevelése miért a pap feladata is.

Márton Áron a nevelés vonatkozásában papjai számára a teológiai főiskolai óráin, hívei számára a beszédeiben, írásaiban fejtette ki a nevelés fontosságát, annak irányait. Püspökként egész nevelési rendszerrel rendelkezett. Rendszeresen tájékozódott a legújabb nevelési elvekről. Azokat összevetette a keresztény tanítással és ez alapján beszélt a nevelésről. Márton Áron püspök korszerű elveket vallott a nevelés vonatkozásában. Ezek az elvek azonban nem csupán a közfelfogásnak tetsző elvek voltak, hanem a keresztény tanítás mély igazságain alapultak. Nevelési elvei időtállóak, ma is korszerűek.

Amikor Márton Áron a nevelésről beszélt, akkor a szülői nevelés, a papság nevelése mellett a nevelés más lényeges területeit is kiemelte. Ezért szólt például a világnézeti nevelés fontosságáról is. Ezt az *Erdélyi Iskola* 1933–34-ben megjelent számában közölte. Úgy látta, hogy helyesen kialakított világnézet nélkül az ember tévelyegni fog a világban. Hogy ez ne így legyen, ahhoz szükséges a világnézeti nevelés is. A világnézeti nevelés során az ember fontos kérdésekre kap választ. Így arra a fontos kérdésre, hogy honnan van a világ? Teremtette valaki, vagy magától létezik? Másik kérdés, hogy mi a világ? Csak anyag, vagy csak szellem? Avagy a kettő keveréke? Harmadik kérdés, mi a világ értelme? Azután ki az ember? Honnan jött? Teremtette valaki vagy kifejlődött önmagától az állatvilágból?

Márton Áron válaszol ezekre a kérdésekre és kifejti, hogy a világnézet az egész életet akarja: „Nem marad elméleti téren, hanem éppen az elmélet, a rendszer gyakorlati megvalósítására törekszik (...).”[17] Márton Áron ebben a tanulmányában kifejti, hogy ahol ember van, ott nevelés is van. A nevelés az emberi élet alapjelenségei közé tartozik. És akár kezdetleges módon, akár fejlett módszerrel történjék, a jellemzője mindig az, hogy az általa bontakozó élet a tökéletességnek egy magasabb fokára törekszik. Arról is szól, hogy az

---

[17] MARTON: *Világnézet és nevelés… i. m.* 13.

olyan nevelés amely a gyermeket minden világnézeti befolyástól mentesen akarja nevelni, nem létezik, és nem is létezhet. A nevelés lényegénél fogva a gyakorlatban is mindig kapcsolódik a világnézethez. [18] Majd kifejti a keresztény világnézet és a keresztény világnézetre való nevelés szükségességét. Ha pedig magát a nevelés jelenségét tovább vizsgáljuk, arra a logikus következtetésre jutunk, hogy a nevelés egyenesen és kizárólagosan a keresztény világnézetet igazolja. Hiszen a nevelés célja a teljes ember személyiségének az alakítása.[19]

A keresztény világnézet nevelését Márton Áron szerint három szempontból szokták bírálni, egyrészt összetévesztik a vallást a világnézettel. Másfelől arra hivatkoznak, hogy a pedagógia önálló tudomány és így autonómiával rendelkezik. A haramdik, hogy a nevelésnek a célja az, hogy gyermeket ismeretekkel, kulturális értékekkel szemben önálló állásfoglalásra nevelje. Ezért csak annyi a feladata, hogy a gyermeket tehetségének és fejlettségi szintjének megfelelően előkészítse az önálló állásfoglalásra. Márton Áron azonban úgy véli, hogy a nevelés feladata ennél több, hiszen a neveléshez hozzátartozik a jellem nevelése is. A jellem formálása és ezzel a személyiség kibonatkoztatása. Az igazság, a jó megismerése, a rossz, a bűn felirmerésének és elutasításának képessége. A szépség megismerése, amely szintén a jellem neveléséhez tartozik.

Márton Áron a nevelés és a világnézet kapcsán, világossá teszi, hogy a kettő nem azonos, valamint a vallás és a világnézet határai mások. A vallás hangsúlyozza az egyes ember személyes viszonyát az Istenhez. Az egyes lélek üdve a fontos, annak megmentése, Istenhez vezetése. A világnézet pedig fogalmi szükségszerűséggel, nem az egyént elsősorban, hanem a világot, mint egészet nézi és mint egészet akarja az Isten országának alkotmánya szerint rendezni.[20]

A nevelés vonatkozásában Márton Áron többször is beszélt, tanított a szülőkhöz és papjaihoz fordulva a keresztény világnézeti nevelés fontosságáról, amely hozzásegíti a gyermeket, hogy az így kialakuló világnézete során helyesen gondolkodjon a világról, az életről, az emberről és az ember rendeltetéséről, összességében a világ dolgairól. A helyes

[18] MARTON: *Világnézet és nevelés… i. m.* 19.
[19] MARTON: *Világnézet és nevelés... i. m.* 20–21
[20] MARTON: *Világnézet és nevelés... i. m.* 16–17.

világnézettel rendelkező ember pedig képes lesz a hétköznapokban eligazodni az élet dolgaiban, valóságában is. A keresztény világnézettel kapcsolatosan ezt írja Márton Áron: A keresztény világnézet a dualizmust hirdeti. Van a világ és Isten, szellem és anyag, test és lélek, evilági és túlvilági élet. Vagyis igaz a metafizika. És ha a nevelést, mint jelenséget vizsgáljuk, ugyancsak ehhez a kettőséghez, a fizikai és metafizikai léthez jutunk.[21]

Márton Áron ebben a tanulmányában feltesz egy lényeges kérdést, nevezetesen, hogy a pedagógiával kapcsolatba hozható-e a világnézeti nevelés kötelessége? A tanár, a tanító, a pedagógus feladatai közé tartozik-e a világnézeti nevelés? A püspök úgy látja, hogy Erdélyben sokan tagadják ezt a kötelességet, ellenben az ő meglátása szerint a pedagógusnak kötelessége a világnézeti nevelés is. Valamint természetesen ilyen kötelessége van a papnak is az egyházközségben, a hittanóra keretében. De a népnevelésnek is meg kell erősítenie a világnézetet, a keresztény világnézetet, tehát ott is a feladatok közé tartozik ez. Ennek kapcsán Márton Áron megjegyzi, hogy a vallásos nevelés, a keresztény világnézeti nevelés a szokásos neveléssel nem azonos mindenben. Ez következik nemcsak a vallás és világnézet említett különbözőségéből, hanem abból is, hogy a vallásosság következményét az emberek nem mindig szokták bevonni az életük gyakorlásába is. És abból a tapasztatalati tényből is, hogy a kevesebb vallási gyakorlatot tűrő állami iskolákban végzett katolikus ifjak között – miért miért nem? – a meggyőződéses katolikus több.[22]

Így folytatja: „Tehát a világnézeti nevelést én nem úgy értem, hogy a vallásos nevelés szokásos módszereit alkalmazza, a vallásos gyakorlatoknak kétségkívül megvan a hatásuk. S még több hatása van a nevelő hitvalló, csendes példájának. De a világnézeti nevelés gyakorlati iránya az, hogy a természettudományi ismeretek közlésén keresztül erőszakoltság nélkül lássa meg a gyermek a két őselemnek és valóságnak a szellemnek és anyagnak a létét s ismerje meg a modern természettudományokban első helyre jutott Isten érveket."[23] Márton Áron ezzel érthetővé teszi, hogy miért

---

[21] MARTON: *Világnézet és nevelés... i. m.* 16–18.

[22] MARTON: *Világnézet és nevelés... i. m.* 22–23.

[23] *Márton Áron kéziratos vázlata, lelőhely MÁF, VII. cs.,1-10 lap. E vázlat eőadásának helye és ideje Marosvásárhely, 1936 jún. 30., a tanítók tanfolyamának zárónapján.*

szükséges megkülönböztetni a világnézetet és vallást, mi a különbség a világnézeti nevelés és vallásos világnézeti nevelés között.

Márton Áron a keresztény világnézeti nevelés részeként is tekintett a népnevelésre, népművelésre. Ennek megvalósítása érdekében komolyan tájékozódott, hogyan történik ez más nemzeteknél. *Népnevelés más népeknél* című tanulmányában részletesen mutatja be az észt népművelést majd a lengyel népművelést és a román népművelést. Az észt népművelés esetében annak rendszerét is bemutatja és az iskolán kívüli népoktatást, népművelést. A nevezett nemzet esetében a közművelődést átfogó szervezeteket egy szövetségbe fogták össze. Ennek irányítása alatt dolgozott az alkohol ellenes mozgalom, a közegészségügyi egyesületek, amelyek népegészségügyi felvilágosítást tartottak, a hazafias és a sportegyesületek. Ehhez járult az észt hadseregben a katonai szakoktatáson kívül az általános műveltséget szolgáló ismeretek fejlesztése. Gyakorlati módon való oktatás, könyvtárak, olvasóteremek, ünnepségek szolgálják ezt a célt. Ehhez társulnak az irodalmi, művészeti, tudományos társaságok, és a nőegyesületek. Az egyház is részt vett ebben a nagy munkában az élő szó és a vallásos irodalom révén.

A lengyel népművelés kapcsán a püpök írásában bemutatja, hogy az első világháború után újra létező szabad Lengyelország 121 esztendő után hogyan fogott hozzá a népművelés, népnevelés munkájához. Itt is közli a szervezeti struktúrát, amelyet a falusi ifjúsági szervezeteket bemutatva kezd. Három átfogó szervezet működött ott, elsőként a legnagyobb, a katolikus egyház vezetésével a lengyel ifjúsági szevezet fiúk és lányok számára. Másik szervezet a köztársasági Falusi Ifjúsági Szövetség a szláv hagyományok alapján védeni és tovább építeni szándékozott a falvakat. A harmadik mozgalmom az „állam" számára igyekezett nevelni. „A falusi ifjúsági szervezetek munkájában, függetlenül irányuktól és eszmekörüktől, három fő törekvéssel találkozhatunk. 1. A társadalmi és kulturális élet szervezése, 2. útmutatás a társdalami munkában való részvételre. 3. szakszerű mezőgazdasági ismeretek közvetítése"[24], írja Márton Áron. Arról is említést tesz, hogy a népművelés, amely az iskolán kívül történik, virágzó szakasza lehetővé tette, hogy az alsó fokú mezőzgadasági iskolák átszervezése létre jöjjön azzal a törekvéssel, hogy ezeket is bekapcsolják a népművelésbe. A

---

[24] MÁRTON Áron: *Népnevelés más népeknél,* in: Marton József (szerk.), Eszmék harca, Márton Áron hagyatéka, 15. kötet, Marosvásárhely 2017, 82–89, 85–86.

falusi társadalom számára esti tanfolyamok vannak, melynek vezetői a falusi tanítók, jegyezi meg Márton Áron. A lengyel népművelés, népnevelés bemutatása során a pozitív példák bemutatása mellett kitér a hiányosságokra is. A haramdik példa a népnevelés vonatkozásában a román népművelés bemutatása Márton Áron írása által. Itt Dimitrie Gusti bukaresti szociológia professzornak tanítványaival együtt kilenc évvel korábban végzett munkáját mutatja be. „Munkájuk hármas irányú 1. gyűjtőmunkát végeznek, 2. Népművelést folytatnak, 3. a gyűjtött adatokat otthon feldolgozzák. A népművelést a gyűjtő mellett hetenként rendezett estélyekkel szolgálják."[25] Ezeken az alkalmokon pedig a kutatók és oktatók széleskörű ismereteket nyújtanak.

E külföldi példákkal is igazolja a püspök széleskörű ismereteit, nemzetközi kitekintését a pedagógia, a nevelés, népnevelés területén is. Egyben e kitekintéssel megerősíteni is akarta törekvését a nevelés és népnevelés vonatkozásában. Érdemes felfigyelnünk e kitekintésében arra is, hogy magyar lelkipásztorként a többségi nemzet fontos törekvéséről is beszámol. De ezt figyelemfelhívásként is értékelhetjük nemzete, a magyar értelmiség felé. Márton Áron éles szemű és érzékeny lelkű nyitott papként majd püspökként szívügyének tekintette a népnevelést. Szerette volna és törekedett is arra, hogy nemzetét, különösen a szegény sorban élőket, a falusi közösségeket felemelje. Jól ismerte ezt az élethelyzetet, hiszen ő maga is egy csíki székely nagyközségben született és ott nőtt fel. Márton Áron korában az erdélyi magyarság többsége falusi körülmények között élt. Márton Áron a *Népnevelés – Nevelés céljai* című tanulmányában meghatározza mind a népnevelésnek, mind a nevelésnek a célját. Tanulmányában először visszatekint a magyar történelmi múltba, jelezve a magas írástudatlanságot, melyet összehasonlít a németség írástudatlanságával amely csak töredéke volt a magyarnak az első világháború után. A modern kor hozta változásokat feltárva, figyelmeztet annak nehézségeire is. „Azonban bármilyen tiszteletreméltó is különben ez a konzervatív népi szellem, mégis az életet figyemen kívül hagyni nem szabad."[26]

---

[25] MARTON: *Népnevelés más... i. m.* 88.

[26] MÁRTON Áron: *Népnevelés – Nevelés céljai,* in: Marton József (szerk.), Eszmék harca, Márton Áron hagyatéka, 15. kötet, Marosvásárhely 2017, 92–106, 94.

Majd sorra veszi a népművelés szakaszait. Első az ismeretközlés, ezután lényeges a népismeret. „A népművelés az a tevékenység, amellyel a népet műveltebbé akarjuk tenni, vagy műveltségi színvonalát emelni, fokozni akarjuk. A népművelésben tehát a hangsúly, a sajátos célkitűzés a népen van. Holott nem erről van szó, nem a műveltségnek általában való terjesztéséről, hanem a népnek való műveltségnek a nép között való terjesztéséről. Szűkséges tehát a néplélek és a népélet ismerete."[27] Márton Áron úgy látja, hogy aki megismerni akarja a népét, annak szükséges, hogy a nép életébe, a nép lelkébe szállva ismerje meg azt. Ehhez szükséges a nép szeretete, a szociális érzék, lelkület, valamint nagy hivatásszeretettel is kell rendelkezni.

Ezért a jó és helyes népműveléshez elsősorban népismeretre van szüksége. „Az iskolában folyó művelésnél is ma általánosan elfogadott s egyre jobban hódító elv, hogy a nevelő munkáját nem a tanítás anyaga szabja meg, hanem a gyermek a tanítás középpontja. Ez az iskolán kívüli népnevelésben még inkább szükséges. Könyvismeret nem pótolja saját népem ismeretét, akinek körében dolgozni akarok."[28] Ehhez szükséges a helyes önismeret, amelyre a tanulót, a hallgatóságot segíteni kell. „A tökéletesedés alapja az önismeret, a folyamatos fejlődés vágya pedig ott rejtőzik minden lélek mélyén. S aki ennek a titkos vágynak indítást tud adni, jótevője mindazoknak a lelkeknek. Az önismeret a tökéletesedésnek, a népismeret a tökéletesítésnek az alapja." [29]

Márton Áron sorra veszi az ismeretterjesztő népnevelés teendőit, itt említi, hogy a tudatlanság mellett a nagyobb baj a betokosodott szellemi élet. Ezért a legfontosabbnak látja a szellemi kiváncsiság, tudás és művelődésvágy felébresztését és ébrentartását. „A nép tudásvágyának a felélesztésével és ébrentartásval pedig, szellemi szemhatárának a kiszélesítésével, elméje erejének a gyakorlásával, képzeletének állandó *táplálásával nemzeti újjászületést teremtő szellemi erőket szabadíthatunk fel béklyóiból*."[30]

Márton Áron szól a népművelés kulturális céljáról. Ezt ő abban látja, hogy a nép lelki sajátosságait kifejleszteni, hogy képes legyen a kultúrát

---

[27] Marton: *Népnevelés... i. m.* 95.
[28] Marton: *Népnevelés... i. m.* 96.
[29] Marton: *Népnevelés... i. m.* 97.
[30] Marton: *Népnevelés... i. m.* 97.

értékelni és élvezni. Márton Áron nagyra értékelte a kultúrát és a műveltséget. Ezért is alakította ki népnevelő rendszerét. „A népművelés egyik feladata, közvetíteni a tudást, amely után a nép áhítozik. Az igazi kultúra nagy érték, az ember életét szebbé, nemesebbé, magasabb rendűvé teszi. Aki műveltséget terjeszt, az egyes ember lelkének az alakításán keresztül a közösség lelkét formálja, gondolkozását befolyásolja, szellemi tájékozódását, akarati elhatározását irányítja. Nagy felelősség terheli tehát azt, aki a néphez kultúrát közvetít."[31]

Márton Áron ezen mély szavai a legtökéletesebb módon, nagy igényes nyelvezettel tárja a hallgatósága elé a népművelés kulturális céját. Márton Áron a népművelés kulturális célja mellett fontosnak látta annak ismeretterjesztő cáljáról is szólni. Véleménye szerint a falusi népnevelésnek nem célja a falusi elemi iskola ismeretanyaga. „A sikeres népműveléshez kívánatos ugyan, hogy az kellő szellemi alapvetéssel induljon meg, de azon nem az elemi iskola anyagát, hanem alapvető ismereteket kell érteni."[32] Ugyanígy nem látja a falusi népművelés céljának azt, hogy ott az intelligencia általános műveltségét közöljék rövidített formában. Megalapozottan gondolja úgy, hogy a népművelés tevékenységének azt a célt kell szolgálnia, hogy a tanköteles koron túl az elemi iskola esetleges hiányait pótolja, az iskolák által nyújtott műveltséget kiegészítse, továbbfejlessze, valamint a lelki élet művelése és lelki ismeretek nyújtása, hogy így a személyek a nemzeti közösségnek és saját maguknak az érdekeit öntudatosan legyenek képesek szolgálni. Így a népművelés, mint tevékenység különböző tárgykörökből választja ki anyagát. Azonban mindig figyelemmel kell lennie a helyi körülményekre, a helyi művelődési igényekre. Márton Áron úgy látja a népművelés nem teremthet szuverén új kultúrát, de az emberek szellemét teheti fogékonnyá, amit a kultúrában újnak tartanak. A kultúra szervesen fejlődik, ahogy az egyes ember műveltsége is.

Márton Áron a népműveléssel kapcsolatosan lényegesnek látta, hogy röviden szóljon a népművelés és a politika közötti kapcsolatról is. Úgy látja, a népet, a nemzetet nevelni szükséges, amelynek egyben a nemzet egységét kell szolgálnia. Ehhez az egyes emberekben érzéseket kell keltenie, azt

---

[31] MARTON: *Népnevelés... i. m.* 98–99.

[32] MARTON: *Népnevelés... i. m.* 98–99.

ápolni kell. Szükségét látja a megfelelő ismereteknek, világos fogalmakra van szüksége, s tudja azt, hogy minek kell lennie társadalmi szempontból, ahogy azt is, mi a nemzeti eszmény. Ugyanakkor a lényeges, hogy politikai programhoz ne kösse magát.

Márton Áron a világnézet és a műveltség közötti kapcsolatról is beszél: „A műveltség is csak világnézetileg megalapozott lehet. Egy ember sem művelődhetik másképpen, minthogy közben magának világnézetet alakít. Ezért akik a népműveléssel foglakoznak, különösen a fiatalok körében vagy érésben lévő személyek esetében, azoknak szilárd világnézet alapján kell állnia. Kerülnie kell a reaktivizmust is. Rá kell mutatnia arra, hogy »fénnyel és árnnyal« fognak találkozni. A műveltség hozzá járul a helyes tájékozódáshoz a szilárd pontok megtalálásában."[33] Márton Áron a népművelésben lényegesnek tartotta a szociális szempontot. Ezt mondja: „A kultúrának van anyagi háttere is. Először kenyeret, ruhát és lakást adjunk, annak, akinek műveltséget közvetítünk. Az éhes, rongyos ember nem érdeklődik a művelődés iránt. A kenyér és a kultúra nagyon közel esnek egymáshoz. Az okszerű népművelésnek kettős az iránya, a nép szociális és szellemi gondozását jelenti."[34]

Márton Áron számára különösen fontos volt a vallásos nevelés. Több alkalommal beszélt erről és számos tanulmányban foglalkozott ezzel. A vallásos nevelést önmagában is úgy tekintette, mint a hitre nevelés és a keresztény életre nevelés eszközét. De úgy is lényegesnek tartotta, mint a népnevelés, a művelődés, a kultúra eszközét. Mindig azt képviselte hívei, a szülők, a tanárok, pedagógusok, papjai felé, hogy a népnevelés és a vallásos nevelés között szoros kapcsolat áll fenn. Márton Áron a vallásos nevelés tárgykörébe tartózónak tartotta a szociális élet megújítását és a helyes nemzeti gondolat hordozását. A tiszta nemzeti gondolat hordozói szükségségszerűen Istenhez fordulnak, írja Márton Áron. A vallásos neveléshez hozzátartozik a jellem nevelése, amelyet Márton Áron szintén fontosnak tartott. Jól ismerte az embert és pontosan tudta, hogy a jellem nevelésével az ember személyisége bonatkozik ki. Ebben a vonatkozásban lényegesnek tartotta a vallásos élmények nevelő hatását, a lelki élmények elérését.

[33] MARTON: *Népnevelés... i. m.* 98–99.
[34] MARTON: *Népnevelés... i. m.* 98–99.

Összefoglalás

E tanulmányunkban igyekeztünk egy képet bemutatni a nevelő Márton Áronról. Tettük ezt annak tudatában, hogy márcsak terjedelmi okból sem törekedhetünk a teljességre. Tanulmányunkban többször idéztük magát Márton Áront írásaiból, beszédeiből. Ezt azért tettük, hogy az olvasó benyomást kaphasson Márton Áron személyének jellegéről. Arra az igényes felkészültségre, amellyel rendelkezett a pedagógia, valláspedagógia, és a nevelés területén is. Egyben szembesüljön az olvasó azzal az igényes nyelvezettel, amelyen hallgatóságához szólt vagy írásai révén eljutott az olvasókhoz a püspök. Tanulmányunkban igyekeztünk a nevelő Márton Áront több oldalról is bemutatni, ugyanúgy, ahogy ő maga is a nevelést összetett feladatnak látta. Igyekeztünk éppen Márton Áront is idézve rámutatni az olyan belső elkötelezettségére, amelyben fontosnak tartotta a népnevelést, népművelést, a világnézeti nevelést vagy a vallási nevelést, szülőktől kapott nevelést és a papnevelést. Márton Áron a papnevelés gondjaival felszentelt püspökként találkozott, így mint főpásztor lelkiismereti kötelességének tartotta, hogy kispapjait a hittudományi főiskolán és a szemináriumban jól neveljék. Ő maga a valláspedagógia és más tárgyak tanáraként igényességre nevelte kispapjait.

Felhívta a figyelmüket olyan fontos felismerésekre, ismeretekre, amelyekről tanulmányunkban írtunk Márton Áron nevelői szerepe kapcsán. A népnevelés és a népművelés kapcsán, bele értve a világnézeti nevelést is, elénk tárul Márton Áron nemzetközi ismereteket sem nélkülöző, szerteágazó ismerete. Ezeket olyan példáknak tekintette, amelyek segítségével a nagy álmát, az erdélyi népművelést, népnevelést elindíthatja. Ennek érdekében tett említést megírt tanulmányaiban szervezeti kérdésekről is.

A vallásos nevelés legalább annyira szívügye volt, mint a fent említetettek. Érdemes erről szóló írásait, vagy beszédeit olvasva megfigyelni a tiszta fogalmazását, gyakorlati tanácsait, észrevételeit is.

A nevelő Márton Áron példaképként áll előttünk, hogy a lelkipásztor, főpásztor az evangelium hirdetője egyben hogyan lehet jó nevelő is, őt magát idézve az „igazság védelmében és a szeretet szolgálatában."[35]

[35] MÁRTON Áron: *Papszentelés a Szent Mihály plébániatemplomban, 1944. május 18-án,* in: Márton Áron, Válogatott írások és beszédek, Csíkszereda 2013, 95–100, 100.

FARAGÓ ISTVÁN

Az őskeresztény liturgikus tér üzenete

Babeș-Bolyai Tudományegyetem, Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola

Isten emberré lett, Jézus Krisztus által megváltott, hogy mi is megistenüljünk. A keresztény templomok azok a színterek, amelyek ezt a megistenülést szolgálják, a szakrális terek jelentéshordozói az Istennek, az isteninek szimbólumai. A tér mindig közvetít valamit a benne kirajzolódó alakzatokkal. A tér maga nem szent, hanem csak azáltal tud szentté válni, amire utal, azaz, ha az Istenre utal. A szakrális színtér spirituális természetű, az istenit, az istenséget modellezi. Az anyag átszellemül, a szellem testet ölt. A tér egy titokzatos valami, ezért túlmutat jelentésén. A tér Istennek a lábnyoma tud lenni, hiszen őt nem lehet egy helyhez kötni, a tér Isten visszhangja, a „szentnek" a megnyilvánulása.[1] A szakrális térnek a lényege, hogy az ember közelebb kerüljön Istenhez. A szakrális terek létfontosságú és erőt adó kapcsolatot hordoznak, kötelék az ég és a föld között. A szakrális, liturgikus tér, létével egy olyan Létezőre hivatkozik, akitől nyeri létezését.[2] Az a liturgikus színtér, amely olvasatunkban egy konkrét történelmi korszakba ágyazott, egy történelmi korszaktól függő (lelkisége, történeti egyházképe stb.), de az élő hit dinamizmusát fejezi ki számunkra. Az őskeresztények liturgikus színterét vizsgálnánk meg üzenetük alapján, nonverbális jelleggel.

Minden keresztény liturgikus terének „ős Atyja" az Utolsó Vacsora terme (vö. Mt 26,17–29, Mk 14,22–24, Lk 22,19–20) és a keresztény liturgiákat létrehozó alapmondat, amit Jézus tanítványaira hagy mint testamentumot: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre" (Lk 22,19). Az Utolsó Vacsora terme (coenaculum) Jeruzsálem déli részén, az Esszénus kapuhoz közel álló

---

[1] Vö. MEGYESSI Tamás.: *A szakrális tér és a fény,* in: Vigilia 78 (2013/5), 322–323.

[2] Vö. CSANÁDI Gábor: *Szakrális tér a mai Magyarországon. Adalékok katolikus templom tervezéséhez,* DLA–Értekezés, Budapest 2002, 22.

ház, Márk és János apjának háza. Az első jeruzsálemi keresztények, a zsidó törvényeket megtartva, eljártak a templomba, de külön a „kenyértörés" parancsát is (anamnézis) elvégezték. „Naponta egy szívvel-lélekkel ott voltak a templomban, házanként végezték a kenyérszegést, örvendezve és a szív tisztaságával vették magukhoz az eledelt" (ApCsel 2,46). Az első keresztények először magánházaknál gyűltek össze a „kenyértörésre". A szakrális tér az őskeresztények idejében nem az építészet sajátos eszközeivel különült el. A *szakrális tér* kezdetben *nonverbálisan maga a közösség* volt, az egyház, a test, melynek feje Jézus Krisztus. Isten a közösségben rajzolódik ki, a Transzcendenssel Krisztusban találkoznak a kenyértörés révén, itt válik láthatóvá maga az Isten (vö. Jn 1,17). A kérügma, az üzenethordozó, nonverbálisan az élő test közössége volt, ott létezett templom, szakrális tér, ahol az egyház volt, ahol a tanítványok összegyűltek Krisztus nevében a kenyértöréskor, a kenyértörésben.[3] „Íme Isten hajléka az emberek között! Velük fog lakni, s ők az ő népe lesznek" (Jel 21,3). A katedrális, a templom maga a Bárány; János látomása szerint a mennyei Jeruzsálem négyszögben épült, hossza akkora, mint szélessége; hossza, magassága és szélessége egyenlő; a falak jáspisból épültek, a város pedig tükörfényes színaranyból, tiszta üveghez hasonló (vö. Jel. 21,16–18). „Templomot nem láttam benne, mert az Úr, a mindenható Isten a temploma, és a Bárány. A városnak nincs szüksége sem napra, sem holdra, hogy világítsanak benne, mert Isten fényessége világítja meg azt, és lámpása a Bárány" (Jel 21,22–23). A régi templom szerepe Krisztus halálával megszűnik, feltámadásával veszi kezdetét az új templom, Krisztus élő teste, aki már Isten előtt van, és az embereket is bevonja ebbe az isteni kapcsolatba. A nem emberkéz által emelt templom Krisztus feltámadott teste, az Eucharisztia.[4]

Az egyház, fejlődve, kinőtte a magánházakat, így rá volt kényszerülve, hogy „templomokat" építsen, amelyet „háztemplomoknak" neveznek. A háztemplomoknak, szakrális funkciójú építészeti kereteinek példaképei a zsidó templomok és a zsinagógák. A zsinagógatípus hatással volt a korai keresztény közösség épületeire, mintaképül szolgált a háztemplomokhoz,

---

[3] Vö. LORINCZ Zoltán: *A szakrális terek a kereszténység történetében,* in: Magyar művészet 3 (2015/4), 31–32.

[4] Vö. Joseph RATZINGER: *A liturgia szelleme* (ford. Heller Gy.), Budapest 2020, 49.

hiszen a lakóház helyiségeit alakították át szakrális célra, háztemplomokká. Ezek a templomok közül az ősi szírek tűnnek a legősibbnek.

A ház bejáratával szemben az „Utolsó Vacsora terme", a coenaculum volt, az oltár a terem közepén helyezkedett el. A coenaculum teremhez még egy kisebb terem kapcsolódott, az előkészületi, protheszisz terem a tornác felől, hogy akik érkeztek az istentiszteletre, át tudják adni az adományaikat, a kenyeret és a bort, melyeket az olvasmányok végével, a „homília" után innen vittek be a terembe az ajtón keresztül. A hívők ülőhelyei, padjai az egész termet körbefogják. A chatedra a tórafülkét helyettesítette. A katekumeneket, a keresztelésre jelentkezőket, egy külön helységben, keresztelőtérben, a baptisteriumban keresztelték meg, húsvét éjjelén a keresztelőmedencében. A díszes bejáratú terem a kereszteléssel volt kapcsolatos, jelöltek összeírása, vizsgáztatása vagy akár keresztelést követő felkenés, bérmálás helye lehetett.

A helyiségek az udvar köré szerveződnek, a coenaculum tere külön van, a helyiség közepén a körülkerített preszbyterion, a közösségvezető helye különül el.[5] A templomhajó közepén lévő püspöki katedra, a Mózes székének helyét foglalja el (a Mózes széke köré gyűlt közösség – a „szent maradék", akik a „frigyládából" elővett Tóra tanítása körül sorakozott fel – imádságai a Szentek Szentje felé, Jeruzsálem felé irányult, ahol meg kell jelennie a Messiásnak, aki majd az új Jeruzsálemet állítja fel), a presbiterek és a nép körülötte úgy gyülekeznek, mint korábban a zsinagóga vénjei. Ez kiemeli azt, hogy a püspök vagy a pap vezető szerepe ellenére a cselekmény közösségi részvétel, cselekvés marad, amelyben mindnyájan részt vesznek: a nép nem tétlen szemlélője a liturgiának. Azzal, hogy a püspök vagy a pap, miközben a közösség közepén áll, kifejezi, hogy nem saját maga személyisége a középpont, hanem a Transzcendens, az Úr folyamatos eljövetele, ő mindössze csak szolga. A szír templomokban van egy lepel, amely az oltárt takarja el, pontosan úgy, mint egykor a függöny, amely a Szentek Szentjét takarta el. A frigyláda legszentebb tekercse ezúttal nem a Tóra lesz, hanem az Ige, amely az emberré lett Ige evangéliumában szólal meg, tehát az evangéliumos könyv. Szíria egyes részein az evangéliumos

---

[5] Vö. GUZSIK Tamás: *Keresztény liturgiák építészete. I. rész:* Róma és a keresztény kelet, BME Építészettörténeti és Műemléki Tanszék „A középkori építészet történet" c. tárgy oktatási segédlete, https://www.eptort.bme.hu/doc/szakrál/szakrál1.html (2021.04.01.).

könyvet „trónra ültették”, mint ahogy a frigyládát is, s úgy alakították ki, mint az isteni jelenlét trónját. Az üldözések alatt az evangéliumos könyvet titkos helyen őrizték, ahonnan majd ünnepélyesen hozták elő, s helyzeték a trónra, amely Mózes székét foglalta el. A püspök vagy a pap, amikor hirdette az igét, nem más volt, mint Krisztus szóvivője.[6]

Rómában kezdetben a lakóházak egyes szobái szolgáltak a gyülekezeti célra, az Utolsó Vacsorához hasonlóan egy terem. Később, amikor némely tulajdonos az egész házát a közösség rendelkezésére bocsátotta, kialakultak a már ismertebb háztemplomformák. A „titulusok” az egykori tulajdonosokra utalnak, pl. Rómában a Clementis-háztemplom.[7] A magánházakban az eucharisztikus lakoma a római mintát követte, az étkezés „*triclinium*”-ként volt, nem teljesen vették körül az étkezésre használt teret, hanem három oldalról. Az étkezéskor az elhelyezkedés lappangó formában, *nonverbálisan* magában hordozta *egy irányzott kultikus tér* központi elemét.[8] Magában hordozta ez a liturgikus tér az *ember és az Isten viszonyát*. Hiszen itt az ember nemcsak egy fizikailag körülhatárolt térben, hanem egy energikus térben, Isten kegyelme terének mágneskörébe került. Ez a liturgikus tér szolgált Isten érkezésének a helyeként. Mivel magánház is volt, ebben a térben az ember otthon érezte magát, ugyanakkor ez a tér egy találkozási pont volt, ahol az ember Istennel találkozott.

Az első három században megkezdődtek a keresztények elleni üldözések.[9] Annak ellenére, hogy a keresztények sorsa bizonytalan volt, a

---

[6] Vö. Louis BOUYER: *Építészet és liturgia* (ford. Füzes Á.), Szeged 2000, 26–27.

[7] Vö. GUZSIK: *Keresztény...* i. m.

[8] Vö. FÖLDVARY Miklós*: A kultikus tér szerveződése a kereszténységben,* in: Barsi B. – Földvári M. I.: „Belépek Isten oltárához”. Bevezetés a templom misztériumába, Sümeg 2003, 136.

[9] Az első és második században csak egyes keresztényeket, s nem magát az egész egyházat támadták, nem terjedt ki a birodalom egészére az üldözés. A 3. században a helyzet teljesen megváltozott: a Római Birodalom minden részén igyekeztek felkutatni a keresztényeket, hittagadásra bírni őket, és az egész egyházi szervezetet akarták tönkretenni. Így a keresztények a katakombákba, temetkezési helyekre kényszerültek elrejtőzni, és ott végezni az istentiszteleteiket. A katakombák az istentisztelet színhelyei lettek, noha nem istentiszteleti célra épültek, hiszen ezek föld alatti temetők, folyosórendszerek voltak. A temetőt görögül „koimétérion”-nak nevezték, magyarul alvóhelynek – a feltámadásba vetett hitet fejezi ki. A feltámadást hirdető vallások tartózkodtak az elhamvasztástól, attól, hogy megsemmisítsék a testet. A halottakat különböző formában temették el akkor: gödörbe, föld alatti sírboltba (hypogaeum), föld feletti kőládába (szarkofág), föld feletti sírépületbe (mauzóleum), hamvasztás esetén urnatemetőbe (columbarium) és katakombákba. Róma tufakőzetre, könnyen

katakombák békét árasztottak, hiszen a római jog szerint minden coemeterium szent hely volt, amely háborgatása tilos. A katakombák kezdetben kimondottan a temetéshez kapcsolódtak, az üldözések idején a cubiculumokban (*a Via Latina környékén hexegonális és kereszt alaku volt)* ünnepelték az Eucharisztiát.[10]

Az üldözésben vértanúhalált halt vértanúk sírjai körül nagyobb cubiculumot, termet alakítottak ki, ami kifejezésre juttatja a közösségi liturgiát. A vértanúk voltak az igazi „membra Christi", igazából ők voltak Krisztus teste, hiszen a misztérium közlése, a kenyértörés és a keresztelések a vértanúk sírja mellett történtek. Tehát a *szakrális tér* szent hellyé válásában fontos szerepet kapott a *sír,* a vértanúk sírja, ami *nonverbálisan* az Ég és a Föld, a Transzcendens és az anyag találkozásáról beszélt, a szentek és bűnösök, élők és holtak közösségéről. A mártírok voltak a résztvevő közösség külső gyűrűje, testvéreik a mennyben.[11] Hexegonálisan volt kialakítva a szakrális tér, szabályos hatszög, szabályos sokszögek fedték le a síkot, az alapséma centrális volt, a tér hosszanti, a *háromszögek nonverbálisan* a Szentháromságról beszéltek. A hármas tér a Szentháromság szimbóluma, de az egyház hármas *szenvedő-küzdő-diadalmaskodó* állapotáról is beszél. A római katolikus templomokban mind a mai napig ezt a „vértanúk sírja" hagyományt örökíti meg az oltárszentelés, amikor az oltár középén egy

véshető kőzetre épült, itt könnyen tudtak föld alatti folyosókat vájni, s ezek oldalfalába ásott mélyedésekbe ásták el a halottaikat. Ezek a folyosók néhol 4 vagy 5 emelet mélységben húzódtak egymás alatt. A katakomba elnevezés Szent Sebestyén „koimétérion" szavából eredeztethető; temploma melletti helyet jelentett, azaz a verem, gödör mellett lévő temetőt catacumbasnak hívták. A rómaiak Rómában, a Via Apia mellett lévő vermet, gödröt „kumbainak" nevezték, a vidéket „kata kumbasznak", a *verem mellett*inek. Olyan természetes gödrökre vonatkozott, amelyeken áthaladt az út; lehetett egy kocsmai megállóhely is. A 4. és 5. században egy olyan keresztény temető tehát, ami Szent Sebestyén temploma és a katakombák mellett „ad catacumbas" vagy „catacombae" van. Katakombák nemcsak Rómában voltak, hanem ismeretesek a birodalmon kívül is, mindenütt, ahol puha szikla volt, amelyet könnyű volt ásni. A legelterjedtebb a római, hiszen 350 mérföld hosszú volt. A Via Salarián fekvő Szent Priszcilla-katakomba az előkelő Aclii Glabories család temetkezési helye volt, akik a Domitianus-féle üldözésben haltak meg keresztényként. Krisztus után 200-ban a szegényebbek részére Szent Zephyrinus pápa (199–217) biztosított temetkezési helyet, ma Calixtus katakombának nevezik. Vö. MAKKAY János: *Pécs – Quinque Ecclesiae. A sírkamrák és a katakombák,* Budapest 2007, 54.

[10] Vö. GUZSIK: *Keresztény...* i. m.

[11] Vö. LŐRINCZ: *A szakrális ...* i. m. 33.

üregbe, a „sepulchrumba”, a sírüregbe helyezik az ereklyét, és ráhelyeznek egy oltárkövet.[12]

A keresztelések a szentek, vértanúk sírjai mellett történtek, ez szükségszerű volt az üldözések közepette, de ezt a hagyományt megőrizték a IV–V. századig. A föld mélyében kiszolgáltatott keresztség nonverbálisan mély értelmet nyert. A keresztelőkút nem a felszínen volt, hanem a sírként ásott földben. Szent Pál apostol szavai ilyen környezetben nagyobb súllyal estek latba: „Eltemettek tehát vele együtt a halálba, a keresztség által, hogy amint az Atya dicsősége feltámasztotta Krisztust a halálból, éppúgy mi is új életet éljünk” (Róm 6,4). „Amikor vele együtt eltemetkeztetek a keresztségben és vele együtt fel is támadtatok annak az Istennek erejébe vetett hit által, akit őt feltámasztotta halottaiból” (Kol 2,12). A keresztelő kápolnák és azok kútjai nyolcszögletűek voltak, hogy mutassák az átmenetet egy másik életbe, hiszen a nyolcas szög az örökkévalóságról, a végtelenről árulkodik.[13]

A cubiculum mennyezeteit és oldalfalait keresztény szimbólumokkal, az ókorból átértelmezett jelenetekkel, tárgyszimbólumokkal, betűszimbólumokkal díszítették, s ezek a nonverbális jelek, szimbólumok az *örök életbe vetett hitről* beszéltek. Az elsődleges „keresztény művészetet” három különféle szimbólumkategória jelölte meg az első három században. Az első kategória az ókorból, a görög-római kultúrából kölcsönzött témákat, szimbólumokat tartalmazta, amelyeket új értelemmel töltöttek meg. Ilyen volt a jó pásztor képe, a halász, az imádkozó helyzetben lévő személy, az ókori harcos, lovag. A második csoportba – hagyományos háttérrel – közös vallási képek tartoztak, amelyek keresztény jelentést kaptak, ilyen volt: a kereszt, a galamb, a hal, a páva, a pelikán, a bárány stb. A harmadik kategória bibliai epizódokat tartalmazott, vagy a példázatok művészi alkotásait. Ilyen Jónás, Noé és a bárka ábrázolása, az Úr megkeresztelkedése, juhok a juhász vállán ábrázolva stb.[14] Mindezen motívumok mellett számos helyen virágok szerepelnek különböző formákban: vázában, kosarakban, koszorúként, kötegekben. Ezek arról árulkodnak, hogy az első keresztények számára az örök paradicsom boldogságát olyan kert megjelenítése idézhette

[12] Vö. GUZSIK: *Keresztény...* i. m.

[13] Vö. Sorin MARȚIAN: *Lectura simbolică a lăcașului de cult,* in: I. Chirilă (szerk.): Enciclopedia imaginariilor din România 4, Iași 2020, 101.

[14] Vö. Stelian PAȘCA–TUȘA: *Reprezentări simbolice religioase,* in: I. Chirilă (szerk.): Enciclopedia imaginariilor din România 4, Iași 2020, 81. 82.

fel, ahol virágok nyílnak, madarak énekelnek. Az első keresztények sírjai egy kert közepén voltak, friss virágokkal díszítve, a paradicsomi Éden kertjét idézve fel, de a sírkápolnák, katakombák mélyeit is virágokkal töltötték fel, hogy jelezzék az elhunytak paradicsomba való távozását. Így a temető virágai a föld felszínén és a föld mélyében is az Éden kertjéről, a paradicsomi állapotról, az örök életről beszéltek.[15]

A római katakombákból származnak az első eucharisztikus festmények, az első eucharisztikus emlékek gyöngyszemei. A Priszcilla-katakombában, a görög kápolnában található a legrégebbi eucharisztikus festmény a II. század elejéről, amit kenyértörésnek, „fractio panis"-nak neveznek az archeológusok. Azt a jelenetet ábrázolja, amit a Didache szavakkal ír le. Itt a festő nonverbálisan ábrázolja, hogy a püspök megtöri a konszekrált kenyeret, majd a félkör alakban elhelyezkedő hívek közt (5 férfi, egy nő) kiosztja. A félkörben a tárgyak közt egy kehely és két tál látható; egyikben két hal és öt kenyér található. A fractio panis valóságos convivium, ahogy Jézus kenyérrel és hallal táplálta követőit (Eucharisztia előképe) – ugyanígy a püspök keze által a hálaadás után a kenyér változik át hallá, aki maga Krisztus (a hal Krisztus jelképe). A kehely, amely nem szerepel a kenyérszaporításkor, Krisztus vérének kelyhére, a szövetségre utal. A fractio panis mellett számos eucharisztikus emléket őrző festmény van, de ennek a különlegessége, hogy ezt körbefogja további két festmény, amelyek ezt tökéletesítik, magyarázzák. A fractio panistól balra Ábrahám áldozatát látjuk, amely az Eucharisztiára vonatkozik (vö. Gal 3,16). Ez mintegy kiegészíti a fracto panist, azáltal, hogy hangsúlyozza az Eucharisztia áldozati jellegét, amelyet a kenyértörés még nem fejezett ki teljesen. Balra Dániel látható az oroszlánok között. Miként Dániel testét az oroszlánok közé taszították táplálékul, ugyanígy Krisztus a testét adja, hogy azzal tápláljuk lelkünket. Így teljesedik ki a fractio panis festménye, és hirdeti, hogy az Eucharisztia nemcsak áldozat, hanem lakoma, kommunió Istennel a szentáldozatban. Convivium, amelyben akkor részesülnek a hívek, amikor a kenyeret a szentmisében a püspök megtöri, és szétosztja a hívek között. Ennél teljesebb hitvallást kívánhatunk-e az őskeresztényektől, amely az Eucharisztiába vetett hitükről tanúskodik?[16]

---

[15] Vö. Micaela SORANZO: *A katakombák virágai* (ford. Pazzagli A.), in: Praeconia 7 (2012/1), 48–49.

[16] Vö. VASS Alberik: *A II. század eucharisztikus emlékei Róma katakombáiban*, in: Pannonhalmi szemle 13/2 (1938), 90–96.

Összegezve elmondhatjuk, hogy az őskeresztények liturgikus tere nonverbálisan kommunikatív. A szakrális tér eleinte maga a közösség volt, az élő test közössége, az egyház, melynek feje Krisztus. Később, a zsinagóga mintájára a háztemplomok egy irányzott kultikus tért hordoznak magukban, Isten érkezésének a helyévé válnak, olyan ponttá válnak, ahol Isten és ember találkozik. Az üldözések alatt a katakombák, a vértanúk sírjai lesznek azok a liturgikus terek, ahol az Ég és a föld találkozik, ahol a közösség, a résztvevők külső gyűrűjéről, a mártírokról és a mennyben lévőkről üzen, a szenvedő-küzdő-diadalmaskodó egyházról beszél. A tárgyszimbólumok, a festmények az örök életbe vetett hitről kommunikálnak, a „fractio panis" hitvallást tesz az Eucharisztiába vetett őskeresztény hitről. A szakrális terek tehát jelentéshordozói az Istennek, az isteninek szimbólumai. A szakrális térnek lényegét, hogy az ember közelebb kerüljön az Istenhez, az őskeresztények liturgikus terei megvalósítják, majd később a templomok építésével jelzik, hogy mi zarándokok vagyunk, olyan otthon felé zarándokolunk, ahol az igazi boldogságot kapjuk, ahol színről színre látjuk Istent.

KOZOVITS ATTILA

Búcsújárás a Csanádi Egyházmegyében a középkor folyamán

Babeș-Bolyai Tudományegyetem, Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola

I.

A tél elmúltával a Temesvári Egyházmegye templomainak hirdetőtábláira kifüggesztésre került a máriaradnai zarándoklatok rendje. Az egyházmegye legfontosabb és legnagyobb búcsújáró helyére zarándokok százait várják, hogy imádságaikkal, énekeikkel és ájtatoskodásaikkal belekapcsolódjanak a megszakítás nélkül több, mint kétszáz éve tartó búcsújárások sorába és átörökítésébe. „Szent helyek felkeresése, a búcsújárás nem más, mint különleges imádságnak és áldozatnak erős helyhez kötése, szent helyek felkeresése vallási indíttatásból, hogy ott természetfölötti segítséget vagy kegyelmet nyerjenek."[1]

A máriaradnai[2] zarándoklatok kezdetei az 1707-es évre nyúlnak vissza. A leírások szerint a már három napja eszméletlenül fekvő, pestisben szenvedő aradi Bummer(in) Anna-Mária halála előtt még egyszer felébredt és a betegágya mellett levőknek azt mondta, hogy a pestis akkor fog megszűnni, ha az emberek elzarándokolnak Máriaradnára. Megindultak

[1] BÁLINT Sándor — BARNA Gábor: *Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza*, Budapest 1994, 16.

[2] Máriaradnáról lásd bővebben: ROOS Martin: *Maria-Radna. Ein Wallfahrtsort im Südosten Europas I. II.*, Regensburg 1998, 2004; BARNA Gábor (szerk.): *„Mária megsegített" Fogadalmi tárgyak Máriaradnán – „Maria hat geholfen" Votivgegenstände in Maria-Radna I. II.*, Szeged 2002; LELIK Timea – CĂLIN Claudiu: *Maria Radna. Mică monografie istorică şi artistică a bazilicii papale şi a complexului monastic*, Arad 2011; HARANGOZÓ Imre: *Radna fényes csillaga... A máriaradnai kegyhely néprajzáról*, Békéscsaba 2015.

tehát az aradi lakosok közül jópáran Máriaradnára és valóban, a pestis megszűnt.[3]

Idővel egyfajta zarándokrend alakult ki a máriaradnai kegyhelyen. A nagy Mária-ünnepek kivételével (amikor szinte az egyházmegye minden plébániájáról, sőt az egyházmegye határain kívülről is érkeztek zarándokok) minden falunak és közösségnek megvolt a maga zarándoknapja.[4] A hosszú évtizedek alatt kialakult rend az 1980-as évektől kezdve lassan felbomlott a német lakosság kivándorlásának megindulásával. A fiatalabb generáció inkább távol maradt a látványos zarándoklatoktól, tartva a kommunista hatalom megtorló intézkedéseitől. A rendszerváltozás és a kivándorlási hullám csillapodásával a zarándoklatok új rendjének kialakítása egyre inkább szükségessé vált. Ezt nemcsak a papok, de a hívek is érezték és az egyházmegye vezetőségét döntésre kérték.[5] Roos Márton megyéspüspök 2000 január elsejétől esperesi kerületenként hívta meg a híveket Máriaradnára. Az egyházmegye adminisztratív felosztása szerint a plébániák három főesperességbe, ezen belül pedig nyolc esperességi kerületbe tömörültek,[6] így tehát Máriaradnára nyolc esperességi zarándoklat szerveződött a Temesvári Egyházmegyében. Melletük újraszerveződött a temesváriak gyalogos zarándoklata Szent Anna-napkor, valamint újdonságként – talán éppen a zarándoklatok kezdeteire történő utalással – az aradiak zarándoklata. A nagy Mária-ünnepekre továbbra is szinte mindenhonnan érkeztek búcsúsok.

2002-től az esperesi kerületenként történő zarándoklatokat a főesperességi kerületenként megszervezettek vették át. A hívek immár főesperességenként keltek útra, hogy fölkeressék a máriaradnai kegyhelyet,

[3] Vö. ROOS Martin: *Maria-Radna. Ein Wallfahrtsort im Südosten Europas I.*, Regensburg 1998, 256.

[4] Csak példaként: Gyertyaszentelő Boldogasszony ünnepén a pálosiak, virágvasárnap szombatján az újpanádiak, húsvét IV. vasárnapján a gyorokiak, V. vasárnapján a ménesiek és réthátiak, áldozócsütörtökön a daruváriak, dettaiak, torontálkeresztesiek, pankotaiak, vecseháziak, Szent Mihály napján a perjámosiak, mindenszentekkor a zádorlakiak, stb. (Czank Gábor szívélyes közlése nyomán.); Vö. ROOS Martin: *Maria-Radna. Ein Wallfahrtsort im Südosten Europas II.*, Regensburg 2004, 583–608.

[5] Legalább is erre utalt msgr. Böcskei László általános helynök (2008-tól nagyváradi megyéspüspök) 2003-ban Temesrékáson, a székesegyházi esperesi kerület papságának rendes gyűlésén elhangzott, az új zarándokrendről szóló hozzászólásában.

[6] Vö. OC III/2000, nr. 1931/2000.

az egyházmegye által a 2002-es évre kiadott falinaptár hozza a Marosi, a Temesi és a Hegyvidéki Főesperességek híveinek zarándoklatát Máriaradnára. Megmaradt továbbra is a temesváriak gyalogos zarándoklata, illetve az aradiak zarándoklata, új búcsújáró alkalomként szerveződött a ministránsok és külön a papok és szerzetesi közösségben élők zarándoklata. A későbbiek során a zarándokrend tovább gazdagodott: megjelent a német nemzetiségű hívek zarándoklata (amelyre nagy számban érkeznek az egyházmegyéből kivándoroltak és azok leszármazottai), a magyar anyanyelvű hívek és a szlovák anyanyelvű hívek zarándoklata (amelyre a bihari szlovákok is eljönnek sok esetben a nagyváradi megyéspüspök kíséretében) is. Némely plébánia, visszatérve az ősi hagyományhoz, fölelevenítette saját búcsújáró napját, így pl. Pécska, ahonnan a hívek pünkösd hétfőjén keresik fel a máriaradnai kegyhelyet. 2018-tól két új zarándoknappal gazdagodott a kegyhely: tavasszal a fiatalokat várják lelki töltődésre, ősszel pedig a családok közös zarándoklata és napja kerül megszervezésre.

De nem Máriaradna a Temesvári Egyházmegye egyetlen kegyhelye. Máriacsiklova[7] az 1730-as évektől várja a búcsúsokat, 1777-ben az addig álló templom túl kicsinek bizonyult a zarándokok nagy száma miatt és fölépült a ma is álló kis kegytemplom. A kegyhely vonzásköre főleg a bánsági hegyvidék, tág értelemben a mai Hegyvidéki Főesperesség. Leginkább a vidék cseh és horvát hívei keresik fel főleg a nagy Mária-ünnepek előestéjén (augusztus 14-én a cseh nemzetiségűek, szeptember 7-én a horvát anyanyelvűek), de magyar és német nemzetiségű hívek is gyakran ájtatoskodnak Máriacsiklován. Régi hagyomány szerint ide is szerveződött falvankénti zarándoklat[8], melynek emléke máig él Gátalja katolikusai között, akik évenként szeptember 12-én (Boldogságos Szűz Mária szent Neve) keresik föl a bánsági hegyvidék közkedvelt búcsújáró helyét. Egy új, a kegyhely népszerűsítését szolgáló liturgikus rend 2022. május 14-én lépett

---

[7] Máriacsiklováról lásd bővebben: JÄGER Martin: *Der Wallfahrtsort „Maria-Fels" in Deutsch-Tschiklowa im Banater Bergland. Ein Wallfahrtsbüchlein*, Resiczabánya 2017; SCHMIDT Ferenc: *A csiklovai kegytemplom és plébánia története*, h.n. 1974 (gépirat, BATm); GÁLFFY Gyula: *Die Geschichte der Wallfahrtskirche von Tschiklowa*, in: Echo der Vortragsreihe 9/1993, Resiczabánya 1993, 4–17.

[8] Vö. JÄGER Martin: *Deutsch-Tschiklowa*, 29.

életbe, amely szerint minden hét szerdáján szentmisére várják a híveket és a zarándokokat a máriacsiklovai kegytemplomba.

Egyházmegyeszerte több olyan lokális jelleggel bíró búcsújáró hely is létezik/létezett, amely hosszabb-rövidebb időszakon át vonzotta a környező falvak katolikusait ájtatoskodásra. Ilyenek pl. Bogda-Rigós, a gottlobi és újbessenyői temetőkápolna, a tornyai kút, a kevepallósi forrás vagy a Vinga határában található Dvorin-kút, ahová a vingai bolgárok, a majláthfalvi és monostori magyarok és a zádorlaki, németsági németek is eljártak főleg a keresztjáró napokon.[9]

Az egyházmegye székesegyháza, a temesvári Dóm[10] 2000-től számít búcsújáró helynek. A 2000-re meghirdetett jubileumi év kapcsán jelölte meg Roos Márton megyéspüspök a temesvári székesegyházat, mint a teljes búcsú elnyerésének helyét,[11] ahová elvárta az ájtatoskodó híveket. Itt már a „megalapítás" pillanatától egy jól meghatározott zarándokrend is életbe lépett: a 2000. és 2001. években esperességi kerületenként, majd a 2002-es évtől főesperességenként szerveztek zarándoknapokat. Ezeken a zarándoknapokon a székesegyház altemploma is nyitva állt azok előtt, akik a néhai püspökök és egyházi személyiségek végső nyughelye előtt tisztelegni óhajtottak.

Kétségkívül a Temesvári Egyházmegye legősibb zarándokhelye Csanád (Őscsanád). Legújabbkori történelme 1991-ben kezdődött, amikor először találkoztak Szent Gellért szarkofágja körül a történelem viharában három részre szakadt egykori Csanádi Egyházmegye utódpüspökségeinek főpásztorai. Ez a nap 1991-ben szeptember 24-e volt, Szent Gellért liturgikus ünnepének napja.[12] Azóta ez a nap (szeptember 24) egyházmegyei zarándoknap, amikor ide, Csanádra, az egyházmegye alapító püspökének valamikori székhelyére érkeznek az ájtatoskodó hívek az egyházmegye legtávolabbi szegletéből, de a mai országhatáron túlról is. 2000-től a csanádi

[9] Vö. KOZOVITS Attila: *A Csanádi Egyházmegye és utódpüspökségeinek rövid története*, Gyulafehérvár 2001, 65–66. (Diplomadolgozat a Hittudományi Főiskola könyvtárában).

[10] A temesvári Székesegyházról lásd bővebben: DIPLICH Hans: *Die Domkirche in Temeswar. Ein Beitrag zu ihrer Baugeschichte*, München 1972; ROOS Martin: *Die Kathedrale zum heiligen Georg zu Temeswar I. II. III.*, Budapest 2021, 2022.

[11] Vö. OC I/2000, nr. 1/2000.

[12] Vö. ROOS Martin: *Morisena. Christlicher Glaube zwischen Ost und West,* Regensburg 2019, 32.

plébániatemplom zarándokhelyként szerepel, ahol a megfelelő imagyakorlatok elvégzése után teljes búcsú nyerhető. A szervezett zarándoklatok (egyelőre) egyetlen napra, szeptember 24-re korlátozódnak, de az év bármely napján a templom nyitva áll a Szent Gellért közbenjárásáért foházkodó hívek csoportjai előtt.

II.

Amikor év elején az egyházmegyénk templomainak hirdetőtábláján megjelentek a máriaradnai zarándoklatokat feltüntető plakátok, tegyünk egy rövid történeti visszatekintőt a régmúlt időkre és ismerkedjünk meg a Csanádi Egyházmegye középkori zarándokhelyeivel és híveinek búcsújárásával.

A középkori kereszténységben nagy szerepet játszottak a kegyhelyek, zarándokhelyek. Nem volt ez másként a Csanádi Egyházmegye hívei között sem, szívesen keltek útra és ájtatoskodtak azokon a helyeken, amelyeket a szentek közvetlen jelenléte vagy a szent ereklyék által kitüntetett helynek tartottak. Vidékünkön a középkor folyamán folymatosan kimutatható két-három búcsújáróhely léte és hívek általi látogatása.

Az középkori egyházmegye első zarándokhelye Csanádon, akkori nevén Marosváron alakult ki. A Magyarország keresztennyé tételében nagy szerepet vállaló Gellért püspök[13] 1046-ban a Vata-féle pogánylázadás idején a pesti révnél mártírhalált szenvedett. Gellért holttestét először vértanúsága színhelyén temették el, majd 1053-ban átszállították Csanádra az általa alapított bencés monostor templomába. Szent Gellért nagyobb legendája ezen átszállítás leírásánál említi az első csodákat:

> „Mikor pedig a szent testet vitték, a nyomorékoknak, vakoknak, sántáknak nagy tömege sereglett oda, s ezek testének vagy ruhájának érintésére mind meggyógyultak. És mivel a tömérdek nép miatt nappal nem tudtak elindulni, éjjel indultak útnak. Mikor egy darabot már mentek, egy béna asszonynak a keze, ahogy a szent testet megérintette, tüstént meggyógyult. Ezenfelül az

---

[13] Szent Gellértről bővebben: KARÁCSONYI János: *Szent Gellért csanádi püspök élete és műve*, Budapest 1887; DEDEK CRESCENS Lajos: *Szent Gellért vértanú első csanádi püspök élete*, Budapest 1900; JUHÁSZ Kálmán: *Gerhard der Heilige, Bischof von Maroschburg*, München 1930; JUHÁSZ Kálmán: *Szent-Gellért*, Kolozsvár 1930.

igavonókat, amelyek a szekeret húzták, nem látták enni, se inni, s mindig könnyedén húztak, mintha semmi terhet nem éreznének. A falvakból és az egész csanádi tartományból tódultak az emberek a férfiú teste elé, hogy az, aki őket a hitre térítette, a Magasságbelinél is méltóztassék értük közbenjárni. Mikor aztán a Maros folyóhoz értek és szokott módon a szekér a testtel együtt már a hajón volt, a hajót az egész sokaság sem tudta elindítani, de ahogy az evezőket eldobták a kezükből, a hajó olyan sebesen szelte a vizet, ahogyan semmiféle emberi mesterséggel nem mehetett volna át."[14]

A XI. század második felében már szentként tisztelt püspök oltárra emelése, hivatalos szenttéavatása Szent Istvánéval és Szent Imre hercegével együtt történt 1083-ban. A nagyobbik Gellért-legenda beszámol a Gellért püspök sírjánál történt csodás gyógyulásokról, amelyek mutatják, hogy a XI. század végén zarándokhellyé vált a monostortemplom.

Hat csodás gyógyulásról szólnak a feljegyzések:

„Marosvárt, mikor még a ravatalon feküdt, egy Péter nevű félszemű papnak visszaadta látását. Aztán pedig egy asszony, Becs ispán felesége, aki azelőtt Ajtony asszonyai közé tartozott, erős lázban szenvedett. Ezt még maga a szent keresztelte meg. Ajándékkal jött a sírhoz, s ahogy a szent köpenyét megcsókolta, rögtön visszanyerte egészségét. Egy kis gyermek, akit kígyó mart meg és megdagadt a teste, keservesen kinlódott. Alighogy szülei odahozták, sem a fájdalmat, sem a duzzanatot nem érezte többé. Egy asszony, mikor kendert áztatott, megszállta az ördög. Mikor egy reggel eljött és megállt a szent vértanú testénél, az ördögtől rögtön megszabadulva távozott. A Szent György egyik kanonokja, aki súlyos szélhűdést szenvedett, három nap múlva meggyógyult. Egy parasztembert, mivel varas fekély volt a fején, és külseje visszataszító volt, nem engedtek be a monostor kapuján, hanem a szent vértanú köntösét egy botra akasztva a fekély fölé tartották és ott kereszt alakban ide-oda húzogatták – a nép távolabb állt –, és a varas fekély a földre esett, és a parasztember meggyógyult."[15]

Sajnos a későbbi zarándoklatokról, a szent sírt felkeresőkről és az ott csodás gyógyulást nyert emberekről nem maradtak fenn feljegyzések, csupán annyit tudunk, hogy „a szent vértanú érdeméből történő csodajelek egészen boldog László király és Lőrinc püspök úr idejéig tartottak, aki a

---

[14] Szent Gellért püspök nagy legendája, in: Szabó Flóris (ford.*): Szent Gellért püspök kis és nagy legendája*, Bakonybél 1998, 31–32.

[15] *Nagy legenda*, 33–34.

boldog férfiú ötödik utódaként kormányozta annak egyházmegyéjét.” A meggyógyult emberek lakóhelye, Csanád/Marosvár, arra enged következtetni, hogy Gellért kultusza a középkor folyamán nem mozgatott meg tömegeket, távolról érkező búcsúsok nem fordultak meg a szent sírjánál. Gellért kultusza elsősorban a püspök hajdani működési területére, a csanádi egyházmegyére korlátozódott.[16]

A XIV. század közepén végleges formát nyert Szent Gellért nagyobbik legendájának megjegyzése, miszerint Nagy Lajos anyja, Erzsébet királyné „valamely betegségéből Szent Gellért érdemei miatt fölgyógyult”[17] arra enged következtetni, hogy Szent Gellért kultuszhelye mindvégig ismert volt. A királyné ösztönözte építkezések és Szent Gellért ereklyéinek „közszemlére tétele” és számukra új síremlék állítása bizonyosan hozzájárult a szent püspök tiszteletének fellendítéséhez.[18] A későbbi években Szent Gellért ereklyéiből gyakran kerültek kisebb-nagyobb darabok eltulajdonításra. A Csanádon maradt ereklyék valamikor az 1514-es parasztlázadáskor tüntek el végleg. Antonio Burgio pápai nuncius 1526-ban azt írta, hogy „az általános pusztuláskor vagy szétszórták a keresztesek, vagy valamelyik jámbor úgy elrejtette, hogy senki sem akadhatott rájuk.”[19]

Valamikor a tatárdúlás előtt telepedtek meg a domonkosok a Krassó megyei Somlón (később Érdsomlyó, ma Versec) és építették fel egyik korai kolostorukat, amelyben a rendalapító Szent Domonkos csodatévő ereklyéjét[20] őrizték.[21] Ezen ereklye körül számtalan csoda történt, melyeket a

[16] Vö. KOSZTA László: *Dél-Magyarország egyházi topográfiája a középkorban*, in: Kollár Tibor (szerk.): *A középkori Dél-Alföld és Szer*, Szeged 2000, 73.

[17] *Nagy legenda*, 34.

[18] Vö. JUHÁSZ Kálmán: *Hajdani monostorok a csanádi egyházmegyében*, Budapest 1926, 22-30.; BÁLINT — BARNA: *Búcsújáró magyarok*, 56.

[19] Vö. DEDEK: *Szent Gellért*, 54.

[20] „Est quaedam illius regni regio, quae Sumlu nominatur, ubi in conventu fratrum almi confessoris reconditae habentur reliquiae sacro-sanctae, quas populus cum multa devotione frequentas veneratur (...)” – hozza GYÖRKÖS Attila: *Magyar vonatkozású domonkos rendi történetek a XIII. században*, in: Illés Pál-Attila – Zágorhídi Czigány Balázs (szerk): *A domonkos rend Magyarországon*, Piliscsaba – Budapest – Vasvár 2007, 49–60. (29 sz. lábjegyzet).

[21] Érdsomlyó legelőször 1227-ben szerepel a forrásokban. Vö. CSÖMÖRE Zoltán: *Bánság és Maros-vidék középkori monostorai*, Nagykikinda 2008, 140.; ZÁGORHÍDI CZIGÁNY Balázs: *A domonkos rend megtelepedése Magyarországon*, in: Barna Gábor (szerk.): *A Szent Domonkos rend és a kunok*, Szeged 2016, 109.

középkori legendáriumok örökítettek meg. Példaként álljanak itt a Legenda Aureaban[22] található legendák:

> „Magyarország földjéről egy nemesember a feleségével és kisfiával együtt meglátogatta Szent Domonkos Silonban lévő ereklyéit, ámde a fiú ugyanott megbetegedett. Haldokolván élete végórájához érkezett. Atyja Szent Domonkos oltára elé helyezte a holttestet, s jajveszékelni kezdett: »Szent Domonkos, örömmel jöttem tehozzád, és íme, szomorúan megyek vissza, mert fiammal jöttem, és elárvultan térek haza. Add vissza, kérlek, az én fiamat, add vissza szívem örömét!« És íme, a fiú éjféltájban föléledt, és körbejárt a templomban.
> Egy ifjú, egy nemesasszony szolgája a folyóban halászgatott, és a vízbe esett. Belefulladt, és eltűnt. Sok idő múlva kihúzták a testét a folyóból, úrnője pedig Szent Domonkost hívta segítségül, hogy támassza föl. Megígérte, hogy mezítláb megy el ereklyéihez és fölszabadítja szolgáját, ha föléled. A halott azon pillanatban mindenki szeme láttára visszanyerte az életét, felszökkent, a mondott asszony pedig teljesítette fogadalmát, miként megígérte.
> Szintén Magyarország földjén történt. Egy férfi keservesen siratta megholt fiát, és Szent Domonkost szólítgatta, hogy támassza föl. Kakasszókor fölnyitotta a szemét a halott fiú, és megkérdezte atyjától: »Apám, miért ilyen ázott az arcom?« Erre az; »Apád könnyei azok, fiam! Halott voltál, és én egyedül maradtam, minden örömtől megfosztva.« Így szólt a fiú: »Sokat sírtál, apám, de Szent Domonkos megkönyörült elárvultságodon, és érdemeivel elérte, hogy élve visszakapj.«
> Egy ágyban fekvő beteg, tizennyolc éven át vak ember meg akarta látogatni Szent Domonkos ereklyéit. Föltápászkodott az ágyából, s akkora erőt érzett magába ömleni, hogy sebes léptekkel elkezdett járni. Nap, mint nap erősödött a teste és tisztult a szeme, amint előre haladt az úton, mígnem célhoz érvén tökéletesen visszanyerte egészségét.
> Szintén Magyarország földjén esett meg, hogy egy úrnő Szent Domonkos tiszteletére misét akart mondatni, ám a papot a jelzett órában nem találta a templomban, ennek okáért három, erre a célra előkészített gyertyát belecsavart egy keszkenőbe és belerakta egy edénybe. Kis időre félrevonult, majd visszatérve látta, hogy a gyertyák lánggal égnek. Mindenki összefutott

[22] A *Legenda Aurea* a genovai domonkos szerzetes Jacobus de Voragine 1264 előtt keletkezett középkori legendagyűjteménye. A mű a liturgikus naptár sorrendjében közli számos szent életrajzát, köztük Szent Domonkosét is (az augusztus 4-i napnál). A *Legenda Aurea* a későbbi évszázadokban hatalmas népszerűségre tett szert, prédikátorok használták saját beszédeikben, művészeti alkotások ihletőjévé vált, 1500-ig közel ezer kézirata maradt fenn, ami egyedülállóvá teszi a korabeli munkák között.

erre a nagyszerű látványra, és egészen addig remegve és imádkozva álltak ott, mígnem a gyertyák a keszkenő sérülése nélkül, teljesen elégtek."

Szent Domonkos-életrajzok szintén említenek olyan csodákat, melyek Érdsomlyóval hozhatók kapcsolatba.

A szent ereklyéje körül történt csodák hírére a környék népe zarándokhelyként kereste fel az érdsomlyói rendházat.[23] Szent Domonkos ereklyéje minden bizonnyal a tatárdúlásig volt a szerzetesház tulajdonában. Ekkor a tatárveszély elől menekülő szerzetesek vitték magukkal talán a biztonságosabbnak vélt székesfehérvári rendházba a becses relikviát.[24] 1241-ben nagy károkat szenvedett a Krassó megyei kolostor, ezzel a kialakulóban levő Szent Domonkos-kultusz hirtelen megszakadt. A tatárdúlás után a szerzetesház meg lett erősítve, de elvesztette zarándokhely-jellegét.

A domonkosok jelenlétével és működésével szoros kapcsolatban áll az ún. Szent Vér-kultusz. Laskai Osvát, Mátyás király és II. Ulászló korának híres népszónoka említi Gemma Fidei beszédgyűjteményében: „Napjainkban is több templomban mutogatnak véres cseppekkel telehintett szentostyát, ... hasonlóképpen Szeged városában is."[25] Az idézetben szereplő „ostenditur" arra utalhat, hogy bizonyos alkalmakkor a jelenlevő ájtatoskodó híveknek felmutatták / imádásra kihelyezték az ereklyét. Beszélhetünk tehát valamiféle búcsújárásról akkor is, ha az erre vonatkozó adatok teljességgel hiányoznak. Talán éppen Úrnapján volt a zarándokok száma a legnagyobb és ezért jegyzi meg a Lányi-kódex, hogy Szegeden az Úrnapját Szentvérnapként emlegették.[26] A török hódoltság korában a vérző ostya ereklyék sorra eltűntek: talán megsemmisültek vagy elpusztították őket.[27]

---

[23] Vö. GYÖRFFY György: *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza III.*, Budapest 1987, 493.

[24] Vö. GYÖRKÖS Attila: *Rendi történetek*, 49–60.

[25] Gemma fidei 61. beszéd: „Et nunc temporibus nostris in plerisque ecclesiis ostenditur hostia cum stillis sanguinis ... similiter in civitate Zeghediensis" – hozza BÁLINT Sándor: *Szeged-Alsóváros*, Budapest 1983, 187. (127 sz. lábjegyzet)

[26] Vö. VERESS Ferenc: *A Domonkos-rend Szent Vér-tiszteletének emlékei a barokk korban*, in: Barna Gábor (szerk.): *Eucharisztia és úrvacsora a magyarországi vallási kultúrában II.*, Szeged 2020, 21–22.

[27] Vö. BALANYI György: *A Szentvér tiszteletének nyomai a magyar középkorban*, in: Vigilia 1952, 573–581.

Szent László csanádegyházmegyei kultusza a temesgyarmati (Temesgyarmat, ma Giarmata) forrás körül alakult ki.[28] A vizet fakasztó szent király cselekedetének vélte a környék lakossága a forrás keletkezését: a kunokkal vívott egyik csatája közben Szent László dárdájával vizet fakasztott szomjas katonáinak. Szent László tisztelete főleg Marczali László püspök idejében (1423–1434) bontakozott ki és vált egyre népszerűbbé.[29] Talán ebben a korban alakult ki a temesgyarmati kultuszhely is. Történelmi források nem maradtak fenn zarándoklatokról a temesgyarmati forráshoz.[30]

A török hódoltság beköszöntével (1552) a Csanádi Egyházmegye középkori zarándokhelyei megszűnnek, elpusztulnak. „Az egyházi építészet sok remek alkotása veszett el nyomtalanul, mert amit az erőszak belőlük meghagyott, az uratlan dologgá vált, amelyből mindenki azt és annyit vitt el, amit és amennyit akart"[31] – jegyzi meg az egyházmegye történésze. A csanádi bencés monostorból már a Dózsa-féle parasztlázadáskor nyomtalanul eltűntek Szent Gellért ereklyéi, 1552-ben pedig Csanád török kézre kerülésével a monostor is tönkrement. Az Érdsomlyón őrzött Szent Domonkos-ereklye, mint láttuk, már a tatárdúláskor elkerült a domonkosok templomából, a szerzetesek végleg elhagyták szerzetesházukat a török kor kezdetén. Az épületek nyomtalanul elpusztultak. A szegedi Szent Vér-ereklye sem maradt fenn, talán megsemmisült vagy elpusztították. A terjeszkedő reformáció ereklyeellenes szelleme is erősen közrehatott a szentvérkultusz megszűnéséhez.[32] Szent László temesgyarmati forrása visszaszorult a legendák világába, a szájhagyomány őrizte meg homályos eredetét. Új korszak kezdődött, amelyben új zarándokhelyek alakultak.

---

[28] Vö. BÁLINT — BARNA: *Búcsújáró magyarok*, 62.

[29] Vö. JUHÁSZ Kálmán: *A csanádi püspökség története IV.*, Makó 1947, 82–84.

[30] Későbbi – főleg a betelepülő német lakosság körében keletkezett – legenda szerint 1716-ban Savoyai Jenő hadvezér a későbbi Temesgyarmat vidékén állomásozott osztrák hadaival. Egy napon azonban elfogyott az ivóvizük. Savoyai Jenő erre kardjával egy fa törzsére sújtott, az kettőbe hasadt és friss ivóvíz tört elő. Ezért a forrást/kutat Jenő herceg kútjának nevezik a mai napig. Így mondja el a kút történetét egy 1970-ben megírt rövid ismertető, mely ma a Temesvári Püspökség Levéltárában található.

[31] JUHÁSZ Kálmán: *A timişoarai püspökség története VII. (1552–1608)*, Makó 1935, 7.

[32] Vö. BALANYI György: *A Szentvér*, 573–581.

III.

A török hódoltság teljesen felborította az egyházmegye régi állapotát. A püspökök nem maradhattak székhelyükön, joghatóságuk jelképessé zsugorodott, legtöbbjüknek csak annyi gondja volt az egyházmegyéjére, hogy onnét járandóságát valahogy behajtsa. Az Apostoli Szentszék 1625-től a Nándorfehérvárra áthelyezett szemenedriai püspök alá rendelte az egyházmegye híveit. A vizitáló missziós püspökök bejárták ugyan a hódoltságot, csak éppen a gondoskodó jelenlét hiányzott, mert sem idejük, sem erejük nem volt, hogy akár a nép oktatásáról, a hitélet fellendítéséről gondoskodjanak.

A vizitáló püspökök kíséretében rend szerint missziónárius szerzetesek is voltak. Ők álltak legközelebb az emberekhez, hűséggel kitartottak mellettük, megosztva a nyomort és a szenvedést a hódoltság lakosságával. Nem csupán a katolikus hit védelme volt feladatuk, hanem hivatásuknak érezték a nép jogainak képviseletét a török hatóságok előtt. A katolikus hit védelméért készek voltak még életüket is adni.

Raguzai Bonifác, a hódoltság első vizitátor püspökének (1581–1582) halála után érkezett valamikor az 1590-es évektől Temesvár környékére Ignazio Alegretti raguzai bencés szerzetes. Több mint húsz évig tevékenykedett a török hódoltság déli részén. Egy 1607-ből fennmaradt jelentése megdöbbentő képet nyújt a Bánság egyházi helyzetéről: „A templomok jó része födetlen, mindnek falai öregek, a templomok harangok, az oltárok szobrok nélkül állnak, nincsenek keresztelőkútak sem szentségtartók. A kelyhek és tányérok ónból és rézből vannak, a miseabroszok és miseruhák mind szakadtak és piszkosak.”[33] A hívek teljes tudatlanságban élnek, nem ismerik az alapvető imádságokat sem, sőt keresztet sem tudnak vetni. Volt tehát a missziónáriusnak dolga bőven. Ő pedig járta a vidéket, gyóntatott, keresztelt, tanított olyan buzgósággal, hogy ellenségeket szerzett magának a katolikus egyházon belül. Bosnyák

[33] Vö. MOLNÁR Antal: *Raguzai bencés misszionáriusok jelentése a hódolt Dél-Magyarországról (1606)*, in: Lymbus – Magyarságtudományi forrásközlemények, Budapest 2005, 60–61.

ferencesek vádolták be a török hatóságok előtt, börtönbe vetették, ahonnan csak honfitársai, a raguzai kereskedők váltották ki, így kerülve el a biztos halált. [34] Ignazio Alegretti 1613 körül halt meg a Temesvár melletti Ötvényben. Munkássága és elhivatottsága nem ment feledésbe, szentként tisztelték, sírját látogatták.[35] Zarándokhelyről beszélhetünk, ahová minden bizonnyal imádságos és hálás lélekkel jártak Temesvár környékének katolikusai. Sajnos erről a vallásos megnyilvánulásról semmi adat nem áll rendelkezésünkre, a történelem viharában Ignazio Alegretti szerzetes sírja is örökre elveszett.

A Csanádi Egyházmegye képe a török hódoltság korában teljesen megváltozott. Az új, muzulmán hitet valló népekkel együtt új ízlések, hagyományok, műveltség jelent meg, amely fokozatosan átformálta a környezetet. A muszulmán hitéletben nagy szerep jutott a kegyes adományokból létrehozott derviskolostoroknak, melyek a szúfi bektási dervisrend fennhatósága alá tartoztak. Nagy becsben tartották és zarándokhelynek tekintették elhunyt szúfi vezetők sírjait (türbe). Temesváron „a külvároson kívül észak felé egy ágyúlövésre néhány dervis, azaz török szerzetes lakik egy szentjük sírja mellett. Földmíveléssel és koldulással tartják fenn magukat. Van egy pompás vizű, jó kútjuk (...). E szentek közül egyet többször láttam az Azabkapu közelében ülni; az összekoldult pénzből kenyeret vett." – írja Henrik Ottendorf.[36] Volt tehát az új uraknak is zarándokhelyük, ahová ájtatoskodni jártak. A népi iszlám elképzelései szerint ugyanis a szentek a mohamedi fény hordozói, s ezt nem szűnnek meg sugározni haláluk után sem. Aki tehát sírhelyüket meglátogatja, maga is részesülhet ebből az áldásból.

A „pasa kertje" – ahogy a temesváriak emlékezetében él – a török hódoltság után a jezsuiták birtokába került, akik átépítették az ott található

---

[34] Vö. TÓTH István György: *Katolikus misszionáriusok mint török foglyok a 17. századi hódolt Magyarországon*, in: Keletkutatás 1996/ösz-2002 tavasz, Budapest, 164.

[35] Vö. TÓTH István György: *Litterae missionariorum de Hungaria et Transilvania (1572–1717) V.*, Róma – Budapest 2008, 3074.

[36] OTTENDORF Henrik: *Bécstől Temesvárig 1663*, Temesvár 2006, 60.

épületeket és ezzel megszűnt a muzulmán hitet gyakorlók temesvári zarándokhelye is.[37]

A Bánság török uralom alól való felszabadulásával – 1716 után – új telepesek érkeztek az igencsak elnéptelenedett Temesközbe, akik keresztény gyakorlataikkal új zarándokhelyeket alakítottak ki maguknak és megalapozták azokat a zarándokhelyeket, amelyek ma is imádkozó és ájtatoskodó hívek nagy számát képesek megmozgatni.

[37] Vö. KAKUCS Lajos: *De la fântâna paşei de pe lângă mănăstirea dervişilor până la parcul rozelor. Contribuţii la istoria parcurilor din Timişoara*, in: Analele Banatului XXIII, Timişoara 2015, 346.

OBERMÁJER ERVIN

Mártírsorsú ordinarius substitutusok az Erdélyi Egyházmegyében

Ízelítő Dr. Boga Alajos és Sándor Imre helyettes ordináriusok életéből és vértanúútjából

Babeș-Bolyai Tudományegyetem, Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola

A romániai rendszerváltás után, az erdélyi katolikus egyház közös új lélegzetvételt vehetett az előző államrendszer fojtogató légköre után. Ez a fellélegzés, egyszersmind magával vonta azt az óhajt, hogy meg kell ismernünk azokat a mártírsorsú személyeket, akiknek életáldozata folytán, a múltszázadban mégis valami fénylő reménysugár látszott a Római Katolikus Egyház számára a megmenekülésre a teljes beolvadástól, vagy az államnak teljesen alávetett szerep elfogadásától. A mártírsorsú életek tudomásának fényében a demokráciában élő utókorban megszületett az óhaj, hogy ezen, kevéssé ismert életutakat mindinkább feltérképezzék és jó példaként közszemlére állítsák. A huszadik század közepén hűséges papok sorsa talán kevésbé ismeretes, ám mégis csodásan tündöklik a múltszázad egészen elsőtétült légkörében.

A kommunizmus önkényének nyomása alatt számtalan nagyszerű egyéniséget, egyházi személyt vehetünk számba, akik a maguk szolgálati helyén és lehetőségeikhez mérten mindent megtettek a helyi Római Katolikus Részegyház fennmaradásáért és a Szentszékhez való hűségük biztosítása érdekében. Ebben a tanulmányban azonban két egészen kiválót fogunk ismertetni, kiknek sorsa nem csupán az elődutód szempontjából fonódik össze, hanem sarkalatos pontokon gondviselésszerűen érintkezik.

1. Az állami nyomásgyakorlás alatt – Dr. Boga Alajos helyettes ordinárius

1.1. Önnevelés és népnevelés

Az 1886. február 18-án, székely családban született Boga Alajos szellemi fejlődésére sokféle gondolkodói irányzat hatással volt, s azok tették őt képessé arra, hogy későbbi egyházkormányzóként oly tisztán és világosan vegye észre azokat a kihívásokat, amelyeket a korszellem Márton Áron püspök követőjeként elé támasztott: Egyrészt gyermekként a székely hagyománytisztelet és szilárdság, másrészt szeminaristaként a szellemi munka szeretete és az önfegyelem, végül pedig a bécsi élet nagypolgári nyitottsága és fennköltsége voltak hatással fejlődésére.[1]

Életének, egy másik tanulságos közege volt a háború rémségeinek megtapasztalása, mely bélyeget nyomott felfogására és a békeszeretet emberévé tette. Az első világháború rémségeinek nemcsak a halál és az elmúlás valóságával szembenézve, hanem a tábori kórház lelkészeként és hadosztályplébánosként is megterhelő lelki feladattal bírt.[2]

Munkásságához szorosan kapcsolódik, a háború alatti és utáni időszaknak a katolikus népnevelésben eltöltött jónéhány éve.[3] Boga Alajosnak, mint gondolkodónak a szellemi gyümölcsei arról tanúskodnak, hogy úgy a tanárt, mint a papot nagyon is érdekelte az iskolai élet és az emberré formálódás erdélyi múltja és jövője.[4] Tanári, igazgatói majd tanfelügyelői tisztséget is betöltött, s ezek számára nemcsupán állások voltak, hanem népnevelői munkát is kifejtett az udvarterek városában, Kézdivásárhelyen. Tanfelügyelőként, már viszonylag korán, az 1933-as év végétől tapasztalhatta az állam lassító, gáncsoskodó tevékenységét az erdélyi katolikus magyar népnevelésben. Mindezek ellenére azonban, kitartó szorgalmának, az iskolaügyekben elkötelezett, rendíthetetlen helytállásának és emberközelségének koronájaként 1933. december 12-én megkapja Majláth püspök ajánlása révén a pápától a kisebb iskolás kanonoki

[1] Vö. GyFFL/ÉL 6. cs. 66/1906.; GyFFL/ÉL 6. cs. 71/1906.

[2] Vö. GyFFL/ÉL Boga – Személyi Hagyaték (továbbiakban: Sz.H.) 1356/1919.

[3] Vö. GyFFL/ÉL Boga – Sz.H. 4675/1917.

[4] Vö. BOGA A.: *A katolikus iskolázás múltja Erdélyben*, Pázmány Péter Társaság, Nagyvárad 1940. 1—60.

címet az erdélyi Székeskáptalanban. [5] A népnevelői feladatkör azt a szükséges velejárót tartogatta, hogy közelebbről betekintést nyerhetett, az erdélyi katolikus iskolarendszert fenntartó Katolikus Státus munkájába, amelynek rövidesen munkatársává nevezi ki őt a püspök.[6]

A második Bécsi Döntés folyományaként a kettészakadt Erdélyi Egyházmegyének az északi részén folytatja tovább népnevelői feladatát, többször is tárgyalva a magyar kormánnyal a hitvallásos iskolák sorsáról és az azoknak nyújtandó támogatásokról, s Bogát ebben Márton Áron püspök megerősíti Sándor Imre általános püspöki helytartó kérésére 1941. november 12-én.[7]

Az új helyzet és a Magyarországon akkoriban tapasztalható közhangulat, melynek olykor szerves része volt a zsidóság elleni agitáció, Boga Alajost is arra késztette, hogy színt valljon és Márton Áron püspöknek, a zsidók elhurcolása elleni szilárd álláspontjára helyezkedjen saját környezetében.[8]

1.2. Szolgálat az Egyházmegye központjában

A székely születésű főpap tulajdonképpen központban való szolgálata azzal a kinevezéssel kezdődik el, amelyet Márton Áron püspök 1945. június 5-én hoz tudomására, s amely kinevezés az Erdélyi Székeskáptalan teológus kanonoki stallumára szól. Ez a kinevezés mintegy tizennégy hónap múlva, némiképp megváltozva a székesegyházi főesperes kanonoki megbízatássá változik át számára. Mindezen kinevezések egyértelműen tükrözik, hogy Márton Áron püspök milyen megbecsüléssel adózott Boga addig végzett munkája iránt. Annál is inkább jelzi a püspöki megbecsülést, hogy kanonoki és az általános helytartói kinevezése mellé, a püspök megbízza őt a katolikus ifjúság nevelésének koordinálásával, irányítójásával és védnökségével.[9]

---

[5] Vö. GyFFL/ÉL Boga – Sz.H. 443/1933.

[6] Vö. GyFFL/ÉL Boga – Sz.H. 6501/1933; GyFFL/ÉL Boga – Sz.H. 310/1933.; GyFFL/ÉL Boga – Sz.H. 6261/1933.

[7] Vö. GyFFL/ÉL Boga – Sz.H. 2415/1941.

[8] Vö. Tibori Szabó Z.: *Élet és halál mezsgyéjén. Zsidók menekülése és mentése a magyar-román határon 1940–1944 között*, Magyar Művelődési Intézet, Kolozsvár 2001. 193.

[9] Vö. GyFFL/ÉL Boga – Sz.H. 1114/1945.; GyFFL/ÉL Boga – Sz.H. 2721/1946.; GyFFL/ÉL Boga – Sz.H. 720/1947.; GyFFL/ÉL Boga – Sz.H. 1048/1947.

Az igazán nehéz helyzet úgy az Erdélyi Egyházmegye, mint Boga életében akkor következett be, amikor 1949. június 21-én az állami szervek Márton Áron püspököt csellel, tárgyalásra hivatkozva Bukarestbe kéretik, azonban ennek igazi végkifejlete az egyházmegye „lefejezésében” nyilvánult meg. A püspök letartóztatása után azonnal Boga Alajos veszi át az Egyházmegye irányítását. Az egyik legnagyobb kihívás az egyházi statútumok megfogalmazása körüli bonyodalmak voltak, mely problematikában Boga szilárdan képviselte Márton Áron püspök elveit és akaratát.[10]

1950-es letartóztatásának és későbbi fogvatartásának tulajdonképpen két okáról értesülhetünk a Szekuritáté Irattárait Vizsgáló Nemzeti Tanács (C.N.S.A.S.) által felügyelt irattári dokumentumokban. Az egyik – amely tulajdonképpen több letartóztatott személy iratanyagában is fellelhető – a Vatikánnak való kémkedés, másrészt pedig a békepapi mozgalom „demokratikus” munkájának akadályoztatása volt.[11] A börtöni személyi adatlap arról tanúskodik, több hírhedt börtön „lakója” volt. Letartóztatása után előbb a Belügyminisztérium Văcărești-i börtönébe, majd innen Jilavara, végül Máramarosszigetre szállítják át, ahol 1954. szeptember 14-én vértanúhalált szenved Istenért, hitéért, Egyházáért.[12]

2. A legsúlyosabb ítélet – Sándor Imre helyettes ordinárius

2.1. Iskola és templom szolgálatában

Az Erdélyi Egyházmegye egy másik nagyformátumú, vértanúsorsú főpapja, ugyanabba az alcsíki környezetbe és társadalmi rétegbe születik bele, mint Dr. Boga Alajos, s előbbi születési helyétől mindössze néhány kilométerre, Csíkverebesen 1893. augusztus 23-án. Sándor Imre neveltetése és munkálkodása szintén szorosan kapcsolódik az akkori katolikus iskolarendszer nevelő, embert formáló jellegéhez. Nevelkedésének színhelye

---

[10] Vö. GyFFL/ÉL 35. cs. 225/1949.

[11] Vö. A Securitate Irattárát Vizsgáló Országos Tanács Levéltára (továbbiakban: ACNSAS), BŰNÜGYI ÜGYIRATOK, Ügycsomó száma: 8236., Kötet.: -, Lap: 85–87.

[12] Vö. A Kommunizmus Bűneit Vizsgáló és a Román Száműzetés Emlékét Ápoló Intézet (továbbiakban: IICMER), FOGVATARTÁSI ADATLAP P1110338-P1110341. in: https://www.iiccmer.ro/fise-matricole-nou/?drawer=Fise%20matricole%20penale%20-%20Detinuti%20politici*B*B%2005.%20Blejan%20-%20Bolcu*Boga%20Aloisiu2023.09.29.16[17].

előbb Csíksomlyó és Csíkszereda, s ott veti meg alapjait annak az igaz katolikus gondolkodásnak, ami tovább is segíti életútjának, hitének kivirágzását, egészen a papi hivatás irányába. Személyiségének fejlődéséhez jelentősen hozzájárul a szemináriumi évek sokszínűsége, melyet előbb az Egyházmegye Alma Materében kezd, később azonban Majláth püspök rendelkezéséből a budapesti Papnevelőben fejez be a lánglelkű mintakispap.[13]

Sándor Imre lelkes, fiatal papként, püspöke megbecsülését élvezve kezdi meg papi és népnevelői munkáját. Rövid ideig hitoktatóként Gyergyóremetén, majd 1919 szeptemberéig közel három évet Brassóban neveli gyümölcsözően az ifjúságot, elcsepegtetve lelkükbe a hit alapjait. Ezen időszak után visszatér abba az életkörnyezetbe, ahol a katolikus hitet ő maga is kapta, és a Csíkszeredai Római Katolikus Főgimnázium hittanára lesz, melynek előzménye, hogy 1918. szeptember 13-án megszerzi az ehhez akkoriban szükséges vizsgaokmányt.[14] Ebben az időszakban nemcsak oktat hittanárként, hanem az egyházmegyei engedélyek megszerzése után sajtó alá rendezi lelkes kis teológiai és hitéleti összeállítását az elsőáldozásról, melynek címe: *„Elsőáldozásunk ünnepe"*. E művet az illetékes egyházmegyei cenzor „lelkes hangon és érthető nyelven összeállított művecske" pozitív bírálattal illeti.[15] Hittanársága utolsó évében hasonlóképpen az iméntihez, szintén egy általa írt imaszövegeket tartalmazó művet alkot meg fiatalok számára, amelyet szintén jóváhagyásra terjeszt fel a Főhatósághoz.[16]

A tágabb értelembe vett társadalmi életbe és népnevelésbe akkor lép be, amikor annak a szervezetnek, amelynek hivatása volt a katolikus hitet a társadalmi élet minden szegmensében képviselnie, igazgatója lesz, így a fiatal pap már tágabb spektrumokat tekinthet kihívásnak, ahol feladatának tekinti a hit mindenáron való megőrzését és virágoztatását.[17] Ebben az időszakban nemcsak a kolozsvári székhelyű Római Katolikus Népszövetség útját egyengeti, hanem a katolikus ifjúságnak szánt imakönyve immár megéri a második kiadását.[18]

[13] Vö. GyFFL/ÉL 6. cs. 3285/1916.
[14] Vö. GyFFL/ÉL 7. cs. 4075/1916.; GyFFL/ÉL 7. cs. 5188/1916.; GyFFL/ÉL 7. cs. 6589/1918.; GyFFL/ÉL 7. cs. 3993/1919.
[15] Vö. GyFFL/ÉL 25. cs. 2666/1918.
[16] Vö. GyFFL/ÉL 20. cs. 1996/1932.
[17] Vö. GyFFL/ÉL s. n. 1416/1930.
[18] Vö. GyFFL/ÉL 20. cs. 1996/1932.

2.2. *Az állambiztonságiak látókörében*

Az Erdélyi Egyházmegyének a főpásztortól való megfoszttatása idején, a helyettes ordináriusok sorába másodikként kerül Sándor Imre, Boga Alajos 1950-ben bekövetkezett letartóztatása után. E kor fő jellemzője az egyházi vezetők számára a levegőben észlelhető letartóztatási hullám bekövetkezte volt. „Természetesen" ezt megelőzte számos nyomásgyakorlás az állam részéről az egyházi vezetők irányába, hogy egyházi szuverenitásukat adják fel és a Szentszék iránti kapcsolatot szakítsák meg. Sándor Imre legfőbb bűne, az Állambiztonsági Igazgatóság értékelésében a nemzeti önazonosság és az egyház iránti elkötelezettség fenntartása volt. Az erős lelkű egyházi vezetőre nemcsak saját, jövendőbeli letartóztatásának gondolata nehezedett, hanem azzal a nyomással is meg kellett küzdenie, amelyet abba az irányba tettek, hogy a béke álságos értelmezése alatt, állami hatáskörbe vonják az egyházkormányzat egészét.[19] Ebben a működésben nemritkán a klérus egyes elemei is részt vettek. A hűtlenség ezen gyakorlatára, Sándor ordinárius keményen válaszol, és jelenti a Szentszéknek a békegyűléseken aktívan korteskedő papok névsorát, amelyre megérkezik a pápai kiközösítés előbbiek részére. Tulajdonképpen letartóztatásának fő előzményét ebben láthatjuk, hiszen az akkori kommunista állam berendezkedésének legfőbb célkitűzését semmisítette meg ezzel a cselekedetével. Ennek, valamint az általuk óhajtott egyházi statútum – Márton Áron püspök véleményével egyező módon történő – kategorikus elutasításának hatására döntenek úgy a hatóságok, hogy 1951. március 10-én őrizetbe veszik az ordinarius substitutust, mint az egyházmegye vezetőjét. Sándor Imre kihallgatásának és elítélésének körülményei egyértelműen arra mutatnak, hogy a szentéletű főpap igencsak nagy szálkát jelentett az államot vezető hivatalosságok szemében. Az elítélését szolgáló peres eljárást 1952. január 10-én folytatják le, súlyos ítéletet hozva fölötte, hazaárulás vádjával. Nevezetesen huszonöt év kényszermunka mellett, teljes vagyonelkobzásra és tíz év személyi jogoktól való megfosztásra ítélik. Sándor Imre egyike a legtöbbet szenvedett erdélyi főpapoknak. Többek között megjárta a jilavai, máramarosszigeti börtönöket

---

[19] Vö. ACNSAS: BŰNÜGYI ÜGYIRATOK, Ügycs. sz.: 6649., Köt.: 4., Lap: 75.

és Râmnicu Sărat Börtönét is. Ez utóbbi helyen, a „hallgatás börtönében”, 1956. február 29-én hitéért vértanúhalált halt végső elköteleződésben.[20]

3. Összegzés

Napjainkra immár jól tudjuk, hogy a huszadik század közepének egyházüldöző gyakorlata, habár nagy igyekvést mutatott, mégsem érte el az igazi célját. Mindezt annak köszönhetjük, hogy a múlt században voltak közöttünk hiteles népnevelők és egyházkormányzók, akik reményt merítettek hitükből, és reményt adtak hitük által. Egymásnak és népüknek bizalmasai, hűséges társai tudtak lenni. Ezen kis csoport, akik Márton Áron hitvalló püspök köré csoportosultak méltók voltak elnyerni hitükért a vértanúk koszorúját. Nehéz időkben voltak erős sziklavárak, s tulajodképpen nekik is köszönhetjük hitünk mai csillogását, a társadalmi rendet, ahol lehetünk szabadon, az ő mintájukra elkötelezetten, Isten gyermekei és egymásnak testvérei.

[20] Vö. IICMER, Fogvatartási Adatlap P1860453-P1860462. in: https://www.iiccmer.ro/fise-matricole-nou/?drawer=Fise%20matricole%20penale%20-%20Detinuti%20politici*S*S%2001.%20S%20-%20Sandru*Sandor%20Emeric 2023. 09. 29. 17[27].

ISBN: .978-606-37-2220-2